Colecția
Omul și Lumea

gândește singur!

Jacques Ellul
Metamorfoza burghezului
Traducere din limba franceză de Octavian Soviany

Editura Sens

CUPRINS

Jacques Ellul 7
Partea întâi – METAMORFOZA BURGHEZULUI 11
PROTEU 13
I. împăratul 15
II. Caraghiosul 29
III. Domnul Vultur 37
IV. „Mânjitul” 44
V. Cine? 53
A FI BURGHEZ. CARACTERELE PRESUPUSE 63
A FI BURGHEZ (continuare) IDEOLOGIA FERICIRII 77
A FI BURGHEZ (continuare) ASIMILAREA 121
I. Semnele 124
II. Procesele 159
III. Rezultate 169

SUCCESORII 181
I. Nu mai există burghez 182
II. Epigonii 196
III. Moartea pune stăpânire pe viaţă 211
Partea a doua – MUSAFIRUL SECRET 223
MUSAFIRUL SECRET 225
I. Intersemnele 226
IDEOLOGIE ŞI REALITATE 249
I. Reflexul 252
II. Voalul 268
CORESPONDENŢE 283
I. Actualitate 284
II. Umanism 292
III. Neant şi înfăptuire 301
Note 317

Jacques Ellul

Jacques Ellul (1912 – 1994) a fost una dintre personalităţile cele mai provocatoare ale vieţii culturale franceze din a doua jumătate a secolului XX. Personaj proteic, ca şi „burghezul" căruia a vrut să-i surprindă personalitatea complexă şi contradictorie, Ellul a refuzat cu obstinaţie „specializarea", a fost simultan teolog, filosof, sociolog, istoric al instituţiilor, profesor de istorie a dreptului, realizând o operă de o mare originalitate, adeseori contestatară, concretizată în peste şaizeci de cărţi. Şi pentru că până la urmă şi nonconformistul Ellul trebuia să poarte o etichetă, a fost catalogat drept un „anarhist creştin", formulă valabilă cel puţin în măsura în care fenomenologul burghezului/burgheziei a repudiat constant orice înregimentare.

Convertit la 18 ani la protestantism, de-a lungul timpului a devenit un critic al creştinismului, considerând că odată cu instituţionalizarea sa prin Edictul de la Milan (313), acesta a fost deturnat de la sensul său iniţial, transformându-se într-un complice al puterii politice şi în cele din urmă într-un „trădător al lui Hristos".

Cititor avizat al lui Marx (şi chiar considerat de unii

marxist), Ellul a sfârşit prin a se ridica împotriva marxismului, pe care l-a considerat o simplă ideologie, fosilizată ca toate ideologiile.

A fost un critic al comunismului, dar şi al societăţii capitaliste. A consacrat pagini importante alienării, tehnologiei, propagandei, dar – după propria lui mărturisire – ideea care l-a preocupat cel mai mult a fost aceea de libertate: „Nimic din ce am făcut, trăit sau gândit nu poate fi înţeles decât dacă se raportează la libertate".

Printre cele mai importante lucrări ale sale se numără: Tehnica sau miza secolului, Iluzia politică, Propagandele, Etica libertăţii, Istoria instituţiilor.

În *Metamorfoza burghezului* (1967) Ellul priveşte burghezia mai mult ca pe o categorie ontologică decât socială, caracterizată printr-o uriaşă capacitate de asimilare, graţie căreia a reuşit să-şi neutralizeze toţi contestatarii (creştinismul, ideologia de stânga, arta) şi să-şi imprime caracteristicile societăţii actuale, care este în totalitate burgheză, deşi burghezia în calitate de clasă a dispărut. Burghezul, creatorul unei lumi nihilocentrice este – consideră finalmente Ellul – unul dintre aspectele esenţiale ale omului, este poate chiar omul însuşi, iar concluzia cărţii sale nu este câtuşi de puţin liniştitoare: „poate că, odată cu instaurarea acestui centru negativ, a nimicului dat ca centru, cu instalarea în vid, burghezul a răspuns unei dorinţe inconştiente a omului, unei pasiuni a propriei lui dispariţii. Această mişcare lentă, prin care omul s-a substituit progresiv cu lucruri care înfăptuiesc ceea ce altă dată exprima fragmente din personalitatea lui, acest proces constant de invenţie care a făcut ca ansamblul activităţii umane să se spargă în operaţiuni multiple, disociate, dezintegrate, prin care omul se amputează de fiecare dată de o putere şi de un miracol, acest calcul minuţios care dă naştere unui obiect care satisface pe deplin omul exact în momentul când îl elimină, toate acestea poate că nu exprimă decât strădania omului de a se elimina pe el însuşi. Poate că, în cele din urmă,

omul este bântuit de o pasiune a morţii şi nu doreşte în secret decât să se împlinească prin propria lui negaţie. Suicid mai profund, mai subtil, mai exigent decât barbituricul personal sau bomba H. colectivă”.

O.S.

Avertisment

Cel care va parcurge de la un capăt la altul acest eseu va avea neîndoielnic impresia că a găsit descrieri asemănătoare, repetiţii, dublete şi că uneori e purtat oarecum înapoi. Temele fundamentale sunt într-adevăr reluate de mai multe ori, căci am încercat să am în vedere un ansamblu complex. Din acest motiv am privit acelaşi fenomen când ca pe o imagine reprezentată, când ca pe o realitate obiectivă, ca dat şi ca trăit, ca semnificant şi ca semnificat, ca premisă şi ca finalizare, ca funcţie şi ca structură, ca ideologie şi ca instituţie; dar era vorba de aceeaşi realitate, privită în toate faţetele sale, aşadar repetată şi reînnoită. Era vorba de aceeaşi piesă, plasată în funcţie de necesităţile momentului, într-o altă parte a puzzle-ului. Este ceea ce poate face lectura acestui eseu, la fel de delicată ca şi scrierea lui.

Partea întâi

METAMORFOZA BURGHEZULUI

PROTEU

Pesemne că burghezul este pentru noi prestigios şi neliniştitor; biblioteci întregi i-au fost consacrate şi când mă gândesc la această avalanşă de scrieri, aproape că mi se taie respiraţia. Cum să enumeri, pentru a face un prim pas, toate aceste texte, romane, dosare, compendii, piese, istorii, eseuri despre burghez? Dacă avem în vedere doar litera lui iniţială şi doar scrierile apărute în Franţa în ultima jumătate de secol, îi găsim într-un amestec pe Benda, Beri, Bernanos, Beauvoir, Berdiaev, Bloy, Bellus, Bourget, Bernstein (Henri), Billetdoux, Bruller, Beckett, Bazin (amândoi), Bataille (amândoi), Becque, Bourdet.

Ne-a mai rămas oare vreun rând de adăugat? Oare n-a fost totul spus şi răsspus, ce se mai poate scrie după

Balzac sau Baudelaire despre burghez? Sunt „chinuit” cu siguranţă (pentru „a mă pune în situaţie”) de o asemenea supraabundenţă şi sunt surprins că puterea clasei burgheze în declin creşte în continuare, odată cu tipăriturile, spectacolele sau emisiunile despre ea. Tot audiovizualul modern este focalizat pe burghez. Nu pot să deschid un ziar fără să găsesc, aproape pe fiecare pagină, acest epitet sau acest substantiv întrebuinţat în toate felurile. Cum să consideri nesemnificativ acest obiect al neliniştii, al deriziunii, al mâniei şi al unei invidii secrete? Ce ne face să punem atâta grijă în a-l urmări peste tot şi în a-l denunţa? Nu vom şti ce este el atunci când îl căutăm cu mult zgomot, sau îl vom cunoaşte prea bine? Să privim lucrurile în linişte. Burghezul este unul sau altul? Se află printre noi? De fapt, nu există nimic mai mult decât noi. De cine trebuie să mă ocup?

Această întrebare nevinovată: cine este burghezul? – provoacă nişte excese atât de mari, chiar şi la firile cele mai raţionale, încât nu pot să o consider inertă şi neprimejdioasă. Iar cine vrea să-l descrie o face întotdeauna în termeni contradictorii, este fie un personaj grotesc, fie un om de fier, este un imbecil sau un mare organizator, este o inimă nemiloasă sau fondatorul unor opere de binefacere, este un sedentar şi un aventurier, un om de familie şi un distrugător al moravurilor – acest Proteu mă nelinişteşte – şi incapacitatea fiecăruia de a-l cuprinde în întregime îmi provoacă amărăciune. Şi când mă gândesc că nu există nimic mai mult decât noi pe pământul acesta universalizat, mă întreb dacă nu cumva ne-am inclus, pur şi simplu, în diferenţa pe care o face burghezul faţă de sine însuşi, ne-am cantonat în acest divorţ şi în această neasemănare pe care le refuzăm în mod conştient, dar le intuim în mod inconştient. Căci burghezul este Proteu şi e, de asemenea, şi eu însumi. Cititorule, oricine ai fi, e bine şi e frumos că vrei, cu multă ură şi mult efort, să tragi în burghez, dar fii foarte atent, reglează-ţi bine tirul, căci tu eşti în acelaşi timp şi

trăgătorul şi ţinta.

H

Împăratul

„Arma virumque cano” – trebuie cu siguranţă să începem cu epopeea, pentru că acela este începutul istoric, şi îl vom privi ca atare, al burghezului auster, al omului de fier, al aventurierului. Este grandios acest burghez. Ca toţi cei obsedaţi de o singură idee, el nu vede prea bine în jurul lui şi poate nici prea departe, dar vede un lucru, îl cunoaşte, îl vrea şi realizează din plin ceea ce şi-a dorit. Obsedat de o singură idee: interesul? interesul lui? profitul? profitul lui? – poate, dar doar în subsidiar. E foarte superficial să-l integrezi pe burghez în această categorie simplistă a avarilor şi a interesaţilor. Marx nu a făcut-o. El are la dispoziţie anumite instrumente, se pricepe să le folosească şi obsesia lui este să le folosească până la capăt, fără frâu, fără limită. Trebuie să câştige el: fără partis-pris-uri, fără idei fixe, nu marele cuceritor, nu savantul, nu artistul. În felul lui, e toate acestea. N-a văzut decât un singur lucru şi a fost singurul care l-a văzut, punerea în acţiune a tuturor posibilităţilor economice, a tuturor bogăţiilor, pentru a le crea, a le reproduce şi a lansa astfel toate mişcările economice. El are o singură ideologie – cea a întreprinderii sale, adică, jucându-ne cu sensurile acestui cuvânt, a ceea ce a întreprins şi a instituţiei de producţie pe care a creat-o. Pentru că ea este o întreprindere, totul trebuie să fie subordonat vieţii, bunului mers şi dezvoltării acestei instituţii. Ideologia întreprinderii depăşeşte de departe veniturile, bogăţiile care vor fi la dispoziţia acestui burghez.

El este gata să investească mai degrabă decât să tezaurizeze sau să trăiască într-un lux moleşitor. Şi aceasta e marca obsesiilor sale, dar şi a geniului său. Pentru a-şi realiza această dorinţă, această imensă punere în mişcare a tuturor proceselor economice, are nevoie de o energie de nepotolit – de un caracter inflexibil – în faţa căreia dispare orice opreliştе. îi admirăm pe marii comandanţi militari

care şi-au realizat cuceririle cu preţul unor măceluri (astăzi nu le mai aducem cuvinte de laudă, din cauza unui umanitarism tranzitoriu, dar lucrurile se vor schimba), îl ridicăm în slava cerului pe Palissy, care şi-a pus mobilele pe foc, pe toţi artiştii şi pe toţi savanţii ce şi-au condamnat la foame familiile pentru a-şi realiza marile idei. Orice mare creaţie are nevoie de victime.

A existat vreodată o întreprindere mai mare decât „revoluţia industrială”, vreo creaţie mai grandioasă decât această mobilizare universală a bogăţiilor? Printr-o ciudată hemiplegie, admirăm această revoluţie şi îl detestăm pe burghez. Aşadar, cine a inventat, cine a adus la lumina zilei industria şi comerţul, dacă nu burghezul? Cu preţul unor victime, desigur. Prima dintre ele fiind chiar el însuşi. Auster, moral, zdrobit de muncă, mereu virtuos, nesinchisindu-se decât de eficienţă, de producţie şi de organizare. Atât de uşor de pus în contrast cu vanitatea, dezordinea şi lipsa de rigoare în toate privinţele a nobilimii. Cine nu recunoaşte modelul lui Colbert de la şcoala primară? Dar nu era Colbert tipul burghezului însuşi? Numai marii sfinţi au mai arătat atâta autodisciplină şi atâta exigenţă faţă de sine. Trebuie să ni-l închipuim pe acest bărbat de la începutul secolului al XIX-lea, îmbrăcat în negru sau în gris fier, cu un guler înalt, care îi ţinea capul ridicat, nepermiţând nicio flexiune a gâtului, nicio slăbiciune, nicio clipă de relaxare, cu buzele strânse, cu privirea îngheţată – şi îngheţatul din desenul lui Ingres îi va corespunde perfect1. Burghezul puritan, inutil să mai insistăm; ştim de la Weber despre relaţia care există între această virtute şi această lucrare. Dar, sacrificându-se astfel ideii lui fixe, burghezul îşi trasa totodată limitele şi destinul ulterior. Amputându-se de ceea ce în continuare ar putea să pară esenţial. Orice mare operă are ca preţ asemenea amputări. Sacrificându-se pe sine, putea socoti legitim să-i sacrifice şi pe ceilalţi.

Soţia lui este supusă aceloraşi rigori. Este ascultătoare şi ţinută la adăpost. Serveşte de obiect şi nu i

se cere nimic altceva decât să fie o soţie bună şi o mamă bună. Îşi îndeplineşte îndatoririle şi nu îşi manifestă în mai mare măsură personalitatea decât celelalte obiecte aflate la îndemâna stăpânului. Ţinută în sclavie? Poate, dar nu tocmai. Monedă de schimb, instrument pentru cuceriri. Deserveşte puterea. Să nu uităm că domnul şi stăpânul său e el însuşi în slujba puterii de care depind strict toate. Dar lui i se datorează eliminarea femeii din toate activităţile, din viaţa politică şi cea economică.

Punea oare preţ pe ceva? Era inflexibil, întrebuinţa toate materialele trebuincioase. Între mâinile lui, muncitorii erau, de asemenea, nişte materiale. Nu lua în considerare omul. Căpitan de industrie – ba chiar mare căpitan; repet, dacă generalul s-ar sinchisi în primul rând de viaţa soldaţilor săi, n-ar mai câştiga nicio bătălie. Important e doar să nu sacrifice decât ceea ce trebuie în mod necesar sacrificat pentru a obţine rezultatele calculate.

În cazul acesta, nimic nu e prea mult. El organizează fără a lua în considerare omul, dar dacă omul moare sub organizarea lui, aceasta nu valorează mai mult, burghezul ştie asta perfect. El se menţine la limita extremă a posibilului.

Nu autorizează nicio fantezie şi reduce omul la o funcţie unică, dar viabilă, pentru a obţine cea mai mare eficacitate. Nu este insensibil. Este chiar umanist şi crede în Jean-Jacques sau în Voltaire. Face acte de caritate pentru a veni în ajutorul mizeriei pe care a provocat-o. Pregăteşte el însuşi o legislaţie socială pentru a-şi fixa nişte limite[1]. Dar e de la sine înţeles că sentimentele nu pot prevala asupra necesităţii progresului industrial. Nu va fi nicăieri altfel. Burghezul ştie care sunt costurile; căpitan de industrie, căpitan de navă, inflexibil faţă de soldaţii care pot să-i găsească exigenţele inumane, doar căpitanul singur ştie cu ce preţ va rezista furtunilor vaporul, sau

1 Contrar a ceea ce se crede adeseori, legislaţia socială care a început pe la 1835 a fost opera particulară sau publică a marii burghezii, (n.a)

crizei, sau concurenţei. Ştie cât costă toate acestea şi acceptă povara unei remuşcări, care, cel mai adesea, nu este prefăcută şi nu se cade privită superficial.

* * *

Îşi asumă riscurile şi se lansează în aventură cu un curaj adesea surprinzător. Şi în toate domeniile. Burghezul a făcut Revoluţia – cea mare. Şi am încercat mereu o surpriză citind cărţile de istorie. Azi toată lumea ştie că Revoluţia din 1789 a fost una burgheză. Burghezia a pregătit-o, a condus-o şi a profitat de pe urma ei. Se analizează această acţiune de clasă şi jocurile de interese. Dar se scapă din vedere personalităţile.

Incoruptibilul[2] a fost un burghez, ca şi Îngerul Revoluţiei, Saint-Just, acest tânăr geniu politic, vizionar şi necruţător. Stranie imagine a burghezului, în raport cu ce gândim astăzi. Şi acei Comisari ai Armatelor, exigenţi, meticuloşi, curajoşi la extrem, riscând de fiecare dată totul contra tot, împingându-i de la spate pe generali, admirabili organizatori, mereu inventivi, chiar şi în cele mai rele împrejurări. De ce să-i vedem doar pe Barras şi Tallien? De ce să le rezervăm calificativul de burghezi doar furnizorilor care puneau la dispoziţia armatei încălţări proaste şi praf de puşcă ud? De ce să facem vreo diferenţă între eroica armată populară (?) şi nefericiţii burghezi care au trădat-o? Pentru asta e nevoie de rea-credinţă. Toţi cei care au făcut Revoluţia, toţi cei care au nimicit instituţiile milenare şi au creat Republica împotriva vânturilor şi a mareelor şi, înainte de toate, împotriva ţăranilor şi a poporului însuşi (care nu era pentru), au fost nişte indivizi burghezi, capabili de o aventură totală şi, pornind de acolo, capabili să cimenteze cu sânge o operă ce li se părea necesară – omul posedat de o unică idee. Riscul asumat, aventura creatoare, burghezul le-a purtat însă peste tot. Noi nu putem măsura astăzi câtă energie, câtă iniţiativă, cât „chit sau dublu”[3] au fost necesare aventurii industriale. Pentru

2 Robespierre (n.t.)

3 Joc de zaruri (n.t)

că ne găsim în interiorul ei, pentru că noi cunoaştem mai mult despre procesele economice, pentru că lucrurile par să se înlănţuiască unul de altul aproape matematic, pentru că noi ştim ce aduce activitatea economică: nu mai există aventuri în economie. Există doar „riscuri calculate”. Să încercăm să ne întoarcem, cu ajutorul imaginaţiei, la acel sfârşit de secol al XVIII-lea şi acea primă jumătate a secolului al XIX-lea, când economia era un fel de *terra incognito*, când fiecare întreprindere constituia o experienţă nouă, explorarea unui posibil misterios. Căci ceea ce marchează această epocă este tocmai faptul că lumea nu se mai mulţumeşte să reproducă vechile acţiuni economice.

Metodele comerciale şi industriale de altă dată au fost abandonate; s-a creat – fără să se ştie exact de la început care vor fi rezultatele. S-a decis aplicarea descoperirilor ştiinţifice şi tehnice, dar pentru a integra maşina, pentru a o face eficientă şi rentabilă, cine poate măsura cât spirit de inovaţie a trebuit investit? A fost creat un nou mediu social – tragic şi crud. Dar de ce să avem înţelegere doar faţă de autorii uriaşei mizerii din Rusia de după 1917? Aventura lor era doar mai vizibilă în calitate de aventură şi putea să treacă în ochii noştri drept nouă. Dar nu mai era dificilă şi mai de luat în consideraţie decât aceea a acestor burghezi. Prin inovaţiile lor, ei au făcut să se răstoarne atunci întreaga structură a lumii. Încă o dată mă mir citind din cărţi că au apărut invenţiile şi maşinile şi, ca urmare a acestora, mutaţiile din societate – şi asta e tot. Dar între acestea două? Iată ce este important. Maşina în sine nu este nimic şi nu răstoarnă nimic. E nevoie de omul care s-o aducă forţat într-un mediu socio-economic ce nu este făcut pentru ea, de omul care introduce pana de despicat lemne adânc, iar, prin efortul său, face societatea să explodeze. Acest efort presupune forţă, iar invenţia implică aventura. Trebuie de fiecare dată să rişti tot pentru a evalua ce va aduce acest emiţător morse sau această locomotivă. Să investeşti bani, oameni, putere. Este nevoie

doar de un singur om, fără o experienţă prealabilă utilă, fără acea înţelepciune colectivă necesară pentru a se călăuzi pe un parcurs absolut nou: burghezul.

Aventura? Aventura lui nu s-a isprăvit aici. El se va lansa în curând în procesul colonizării. Ştiu că nu este de bonton, nici de bun-gust, nici pe placul societăţii să vorbeşti de bine despre colonizare. Dacă vrei să treci drept un intelectual onorabil, trebuie să renegi trecutul acesta oribil şi păcatele vechilor colonizatori, trebuie să fii cât mai demagog posibil în faţa celor care sunt cu totul îndreptăţiţi (ştiu bine) să ne acuze. Dar nu vreau să iau în consideraţie aici rezultatele colonizării, ci oamenii care s-au lansat în acest proces. Obiceiul de a privi fenomenul sub aspectul său economico-sociologic, analiza tradiţională post-marxistă pe care o facem de regulă, ne ascunde realitatea umană a acestei întreprinderi. Este corect să se vorbească despre epopeea colonială. Burghezul s-a lansat în dominarea şi posesia lumii cu orice preţ şi cu orice risc. Să nu uităm extraordinara lui îndrăzneală de a se lansa el însuşi în acest necunoscut, dar şi de a-şi lansa acolo căpitanii. Primii care au fondat un contoar sau o factorie într-o ţară străină să fi fost oare chiar aşa lamentabili? Vă puteţi imagina ce gust al riscului, la toate nivelele, însemna asta? Cu siguranţă, motivele economice, a căror explicaţie o găsim astăzi satisfăcătoare, nu sunt de ajuns pentru a explica un asemenea angajament. Din punctul de vedere al capitalurilor, acesta era când o aruncare cu zarul în voia hazardului, când un rezultat al flerului şi al celei mai subtile evaluări. În ambele cazuri, era nevoie de o personalitate ieşită din comun. Iar din punct de vedere personal, să nu uităm că burghezii şi fiii lor, ei înşişi, sunt cei care au făcut explorări, care s-au instalat la contoare, care au cucerit imperiul colonial. Nimic mai fals decât să-l vezi pe burghez în biroul său de la Paris sau Londra, expediindu-i pe alţii să înfrunte riscurile Tropicelor. Pe care alţii? Pe muncitori? Pe ţărani? Nu, cei care au cucerit globul au fost fiii burghezului. Noua putere a banului, a

ştiinţei şi tehnicii, pe care au creat-o, avea nevoie de un spaţiu geografic fără frontiere. Burghezul l-a cucerit.

Priviţi-l acum pe burghez în toată grandoarea lui de inovator, de inventator.

Trebuie reamintit că aproape toţi artiştii, scriitorii, savanţii, de la 1750 şi până acum, sunt nişte burghezi. E multă trudă până găseşti în mulţimea de creatori un Courbet sau un Van Gogh. Însă ceilalţi, şi în primul rând dispreţuitorii burghezului, asta sunt. Precum fauviştii, precum blestemaţii! Dar nu vreau să insist asupra acestei puteri de creaţie, ştiinţifică sau artistică, deoarece ea nu-i este specifică burgheziei. Domeniul său privilegiat de creaţie este cel economico-social. Aici se găseşte imperiul său, care abundă în instituţii exacte şi în invenţii. Suntem atât de obişnuiţi cu asta, încât ni se pare foarte simplu. Şi totuşi, de cât spirit creator este nevoie pentru a descoperi aceste nenumărate forme economice, aceste formule, aceste mecanisme, aceste trusturi, carteluri, concerne, asociaţii. Să luăm în considerare doar un singur domeniu: acela al informaţiei. Cine a creat universul informaţional, folosindu-se cu îndemânare de toate tehnicile noi? Pentru a face bani? Desigur! Dar cu ce rezultate! N-a fost o idee genială cea a lui Girardin[4], care lega presa de publicitate? „El lega, pe de o parte, ideea marilor tiraje cu ideea înmulţirii anunţurilor şi a creşterii tarifelor lor, iar, pe de altă parte, ideea scăderii preţului la abonamente cu aceea a marilor tiraje, astfel încât această combinaţie avea ca scop creşterea numărului şi a preţului anunţurilor, iar ca mijloc diminuarea preţului la abonamente”[5] (Redus, Emile de Girardin, 1934). Şi n-a fost genială ideea lui Havas[6] de a

4 fimile de Girardin (1806 - 1881) - jurnalist şi om de presă francez, fondatorul cotidianului La Presse (1836), care a redus la jumătate preţul abonamentelor pentru a creşte numărul abonaţilor şi a alocat mai mult spaţiu anunţurilor publicitare. A fost, de asemenea, unul dintre primii promotori ai romanului foileton, (n.t.)

5 Redus, Emile de Girardin, 1934 (n.a.)

6 Charles-Louis Havas (1783-1858) - bancher şi om de presă francez, creatorul Agenţiei Havas (Paris, 1835), prima agenţie de presă din

crea un centru unic de căutare şi distribuire a informaţiilor, de a considera informaţia drept o marfă şi de a-şi investi capitalurile în locaţii de reţele de telegraf electrice? Iar apoi de a descoperi acest prodigios sistem de locaţie a spaţiului publicitar în schimbul de informaţii... Din punctul meu de vedere, asemenea inovaţii egalează cele mai mari descoperiri ştiinţifice care au schimbat faţa lumii noastre şi au elaborat o istorie nouă. Mobilul era unul sordid? Suntem atât de siguri de nobleţea artiştilor şi savanţilor? Iar Pasteur va fi fost în relaţiile cu colegii lui îngerul cel bun din iconografia populară? Domeniul de creaţie al burghezului este acest sector în care nu suntem obişnuiţi, cu siguranţă, să vedem invenţia, iluminarea, geniul, crearea unor forme economice, sociale, politice noi. Care remaniază o societate întreagă. Noi stăruim încă în viziunea simplistă a unui burghez dominat de ideea lui laissez-faire*, în timp ce n-a existat persoană mai gata să intervină, mai autoritară, mai voluntară şi mai constructivă decât el. Deviza lui mi se pare mai degrabă „Laissez-moi faire” * Şi iată-l cum nu încetează să elaboreze noi structuri şi remodelează cadrul vieţii umane. Şi îi furnizează pe primii mari oameni de stat. Gândiţi-vă că înainte de apariţia burgheziei, marii conducători, marii regi, erau investiţi cu puteri personale şi cu un soi de strălucire harismatică a puterii. Lumina lui Dumnezeu strălucea pe chipul conducătorilor de popoare. Burghezia a creat un nou tip al omului de stat. Un servitor al raţiunii, calculatorul unei conduite politice totodată continue şi raţionale. În afara burghezului, poate că doar Richelieu a mai posedat un asemenea simţ. Şi când burghezul a creat această nouă modă politică, acest nou om, omul de stat, neburghezii s-au văzut obligaţi să-i adopte tipul, mai eficace, mai riguros, mai abstract. Şoimul de Brandenburg a devenit un politician burghez, iar cea mai burgheză

---

lume. (n.t.)

' să se facă (lb.fr.) (n.red.)

* Lasă-mă să fac eu (lb. fr.) (n.red.)

dintre regine şi-a croit un imperiu devenind un om de stat de factură colbertiană. Dar, odată cu cu acest tip uman, a fost inventată o nouă politică şi nu doar o manieră de guvernare. Această capacitate creatoare a burghezului explică celebrul apel al lui Baudelaire (care îl cunoştea bine, dar n-a fost prea tandru cu el) adresat burghezilor consideraţi o adevărată elită, pe care îi chema să se aşeze în fruntea civilizaţiei, pe care îi însărcina să dea avânt culturii şi pe care îi îndemna să-şi facă o datorie din propagarea frumosului şi din dezvoltarea artei. „Voi sunteţi majoritatea, numărul şi inteligenţa, deci voi sunteţi forţa, care înseamnă dreptatea”.

„Voi sunteţi forţa!” Burghezul ştia asta şi n-avea nevoie de nimeni altcineva. „Eu, numai eu!” – şi în special n-avea nevoie de Dumnezeu. Ce avea el de a face cu un protector, cu o imagine transcendentă a Tatălui? Burghezul este propriul său fiu. „Fără Dumnezeu, fără stăpân!” Deviza anarhiştilor? înaintea lor a fost deviza burghezului. Anarhiştii sunt descendenţii timoraţi ai burgheziei. Cine l-a omorât pe stăpân? Burghezul de Cromwell, burghezii din Convenţie. Cine a proclamat individul (adică burghezul, firește, căci nimeni altul nu este demn să poarte această titulatură) ca început şi sfârşit al tuturor lucrurilor, măsură a omului şi a lumii? Cine a fost radicalmente anticreştin? Scepticismul şi lupta, mai întâi ascunsă, împotriva lui Dumnezeu au apărut odată cu naşterea burgheziei, la sfârşitul Evului Mediu. Distrugătorul credinţei cu ajutorul raţiunii, dispreţuitorul lui Dumnezeu din dorinţa de a se bucura de independenţă este burghezul şi numai burghezul. Toţi ceilalţi sunt nişte imitatori. Ia în posesie lumea şi l-ar putea împiedica cineva? Dispune de suficiente mijloace pentru a se proteja de aproape toate limitările şi slăbiciunile omeneşti, ce nevoie să mai aibă de Dumnezeu? Mai trebuie reamintit că îndoielile voltainene s-au răspândit în mediile burgheze fără niciun obstacol? Şi că, împingând lucrurile şi mai departe, liberalismul teologic a distrus rădăcinile creştinismului? Strauss, Feuerbach?

Nişte burghezi.

Desigur, mi s-ar putea obiecta că filosofii spiritualişti sau teologii au fost, de asemenea, burghezi. Nu mi se pare important – interesantă nu este aici cutare individualitate, ci atitudinea generală a unei categorii sociale. Or, începând de la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi menţinându-şi această atitudine pe tot parcursul secolului al XIX-lea, burghezul este sceptic şi cinic. Nu există nicio dimensiune spirituală, ceea ce contează este domeniul temporal care trebuie cucerit şi exploatat. Cele două domenii sunt incompatibile. Nu există niciun imperativ superior celor care pot fi înfăptuite. Nu există Dumnezeu… Ce să facem?

Şi totuşi, acel început de secol al XIX-lea n-a cunoscut un catolicism riguros? Ba da, dar nu din partea burghezului cuceritor. Nu trebuie să se abuzeze de cuvintele lui Guizot[7] care le răspundea tinerilor protestanţi veniţi să-l întrebe ce au de făcut în calitate de creştini: „Îmbogăţiţi-vă”. Dar înţelepciunea lui Franklin este cât se poate de semnificativă în ceea ce priveşte schimbările pe care burghezia i le-a adus creştinismului. Căci nu trebuie să simplificăm lucrurile. Nu încape îndoială că burghezul este duşmanul lui Dumnezeu. Dar el este în stare să aleagă din moştenirea creştinismului, o grămadă confuză unde se mai găsesc multe lucruri bune de păstrat. Virtutea, rigoarea morală: burghezul nu poate împinge la extrem exploatarea lumii decât cu preţul unor exigenţe de virtute. Aceste două lucruri funcţionează laolaltă, la fel ca regimul alimentar strict pentru un campion. Şi se poate disocia dimensiunea verticală a creştinismului (Dumnezeu ca obiect al credinţei) de dimensiunea orizontală (ceilalţi oameni, umanitatea, iubirea aproapelui). Cea dintâi trebuie, firește, înlăturată, cea de-a doua însă (care vine, de asemenea, din creştinism şi putem aşadar păstra

7 François Guizot (1787-1874) - om politic francez, de mai multe ministru, iar în 1847 şef de guvern în timpul Monarhiei din Iulie (1830-1848) (n.t.)

numele acestuia, lucru foarte folositor pentru a nu tulbura prea tare spiritele) este necesară, pentru că ea explică şi justifică întreprinderea prometeică a burgheziei pentru umanitate. Fără Dumnezeu, desigur, dar nu fără religie, nu fără creştinism. Un creştinism ateu?

Câţiva episcopi rămaşi în urmă şi câţiva tineri neştiutori descoperă astăzi surescitaţi această revoluţie! Dar burghezul a înfăptuit-o acum un secol şi jumătate. Ei se mărginesc să dea formă gândirii profunde a burgheziei, pe care aceasta nu şi-a pierdut vremea s-o teoretizeze. Nu degeaba mă refeream la Feuerbach. Adevărat, burghezul nu îl citea pe acest filosof, nu avea timp. Dar ideile lui corespundeau atât de bine cu nevoia de acţiune din societate încât s-au răspândit de la sine. Rămâneai creştin, fiindcă asta era folositor. Dar miracolele, învierea… se cuvine să aruncăm un voal pudic peste asemenea neghiobii. Totuşi, trebuie să ne prefacem că am crede în ele, pentru că una din numeroasele întrebuinţări ale creştinismului este aceea de a dezvolta spiritul de obedienţă la cei săraci şi la cei ce ne sunt inferiori. „Săracul se glorifică prin smerenie” – ce avantaj pentru cel care-l exploatează – „supuneţi-vă”, aşa a spus Dumnezeu. Credinţa este un stâlp al ordinii sociale. Inutil să mai insist asupra acestor teme, azi bine ştiute. Este cât se poate de adevărat că burghezia a făcut din religie exact ceea ce spunea Marx. Analiza lui este impecabilă. Alienarea spirituală acompaniază, în mod necesar, alienarea economică. Creştinismul era un mijloc de guvernare în plus. Dar trebuia să-l faci utilizabil şi apt pentru acest serviciu. Credinţa în Dumnezeu este bună pentru săraci, pentru negri şi pentru copii. „Dumnezeu este punctul de sprijin în care îmi aşez pârghia pentru a-i pune în mişcare” Dar toate acestea implică, în mod cert, inexistenţa lui Dumnezeu. Căci dacă există, nu poate fi utilizat. Pentru a face religia utilă din punct de vedere social, ceea ce burghezul a reuşit magistral, trebuie ca cel căruia i se adresează aceasta să fie un obiect inert, lipsit de orice

autonomie. Sunt eu cel care îl creez pe Dumnezeu, pentru ca Dumnezeu să-şi găsească un loc pe eşichierul acţiunilor mele. O piesă foarte utilă – Nebunul. Dar cea care îl mută e mâna mea. Şi, din momentul acesta, religia s-a transformat într-un pur formalism: liturghie, teologie, morală, viaţă, toate trebuiau să fie formalizate, să devină ceremonie, raţionalism, contabilitate, calcul. Ateismul fundamental al burghezului nu este machiavelismul simplist la care îl reduc minţile „libere" din ziua de astăzi. El este legat de puterea demiurgică a acestuia, incapabilă să remodeleze lumea dacă nu s-a eliberat definitiv de povara lui Dumnezeu. Şi burghezul o face. Se ştie singurul în stare de această nouă creaţie şi nu caută niciun alt ajutor. Ciudat destinul acestui burghez, care şi-a împrumutat modelul celui ce l-a urât cel mai mult. Şi când Nietzsche, un neobosit dispreţuitor al burghezului, a trasat destinul omenesc dincolo de uman, în ipostaza supraomului, n-a făcut altceva decât un portret al burghezului. Cel pe care nu a încetat niciun moment să-l conteste îi inoculase virusul unei anumite viziuni despre lume, realizate prin exaltarea dincolo de posibil a omului fără oprelişti: acesta era, în duplicitatea lui secretă, jucată perfect, vechiul său duşman, pe care l-a împins până la paroxistic – şi pentru că burghezul îl glacificase şi cristalizase pe Dumnezeu, Nietzsche îi putea proclama acum moartea.

Caraghiosul

Burghezul a avut întotdeauna vocaţia de a fi un personaj caraghios. Tot ce parvine de la el provoacă râsul. El este sperietoarea obsedantă, dar doar caraghioasă a unei societăţi. Grimasa lui e de neplătit. Este mereu încornoratul, păcălitul, imbecilul. Tradiţia teatrală îl oglindeşte cu fidelitate. Deja în fabliau-urile şi povestirile Evului Mediu, burghezul este fricosul care se ascunde în spatele tejghelei sale ori de câte ori apare o spadă, pântecosul care se lasă tâlhărit de maleficii golitori de pungi, omul liniştit care îşi varsă oala de noapte peste

scandalagiii care îi tulbură somnul. Pierde mereu, e mereu escrocat, mereu dat la o parte. Inutil să-i mai amintesc pe Molière şi pe Beaumarchais. Moşneagul e un burghez şi chiar grăsanul care îţi oferă trataţii se dovedeşte neputincios în faţa lui Figaro. Cazul acesta este întru totul semnificativ, căci grăsanul e un personaj redutabil. El este unul dintre inventatorii noilor forme economice, el tratează cu regele, sugrumă chiar statul. Dar în dragoste, în jocurile lui Figaro, el nu este decât un personaj grotesc. Şi apare o linie întreagă, linia lui Baliveau[8] al lui Diderot, care bea bine, mănâncă bine, doarme bine, ţine peroraţii şi predici, apoi cea a lui Joseph Prud homme, a lui Bouvard şi Pécuchet, a lui Fenouillard[9], a lui moş Supă[1011]. Trăind grotesc şi groteşti în desenele lui Daumier, Dubout" Bellus12…

De data aceasta, raporturile lui cu femeia sunt altele. Aici conduce femeia. Bobonne ia căpestrele guvernării din mâinile lui Fenouillard ori de câte ori se iveşte o afacere avantajoasă. Caraghiosul e dus de nas într-un fel sau altul, femeia este cea care trage de sforile lui Pantin. Şi chiar dacă ea nu poartă pantaloni, îl ridiculizează într-o altă manieră, îl batjocoreşte, îl înşală, îl minte. Degeaba Bovary a fost un spirit ştiinţific, reprezentând ideile veacului său, doamna Bovary rămâne protagonista. În mijlocul acestei burghezii, adevăratul centru de interes este femeia.

Permanentă vocaţie a burghezului. Inutil să spui că toate acestea sunt literatură şi să explici râsul pe care îl provoacă prin teama faţă de el – această specie de monstru care face să tremure societatea şi care este luat în derâdere, fiindcă nu există ceva mai bun de făcut.

8 Personaj evocat de Denis Diderot în Salonul din ij6j (n.t.)

9 Familia Fenouillard a fost una din primele benzi desenate din Franţa, realizată de Cristophe între 1889 şi 1893. Prezintă o imagine caricaturală a familiei burgheze, (n.t.)

10 Personaj din romanul lui Georges Courteline Domnii Amploaiaţi. (n.t.) Albert Dubout (1905-1976) - desenator, autorul unor celebre desene satirice, (n.t)

11 Jean Bellus (1912-1967) - desenator şi ilustrator.

Societatea se răzbună întotdeauna pe cei puternici. Teatrul, desenele, nu ne oferă nişte invenţii caraghioase, ci o descriere exactă. Burghezul poate fi şi aşa. Poate fi şi acest personaj grotesc. Râsul izbucneşte pentru că îl cunoaştem şi recunoaştem. Ca în dialogurile de viaţă cotidiană din piesele lui Ionesco. Ceea ce mi se pare, într-adevăr, caracteristic, este că în asemenea scrieri comicul nu survine atât din situaţiile în care se găseşte burghezul, cât mai ales din felul lui de a fi. Ridicolul izbucneşte din cauza distanţei între ceea ce se pretinde burghezul şi ceea ce vedem că este efectiv. Dacă burghezul lui Dubout n-ar purta un joben, niciun guler tare fals, ar fi infinit mai puţin grotesc. Dacă burghezul lui Bellus nu s-ar pretinde *new look*, nu ne-ar uimi. Această distanţă este o caracteristică a burghezului.

Excelentul dicţionar *Robert* nu reţine decât acest aspect al burghezului – ceea ce este cât se poate de semnificativ. Ce citeşti în coloanele lui în dreptul acestui cuvânt? „Persoană care gândeşte josnic”. „Persoană cu puţin gust, lipsită de interes pentru artă şi literatură”. A avea un aer burghez? „A fi vulgar”. Idei burgheze? „Idei depăşite, conservatoare”. A te îmburghezi? „A fi deposedat de orice măreţie”. Este aproape tot ce reţine dicţionarul *Robert* legat de burghez, după definiţia istorică a acestuia şi remarca neglijentă potrivit căreia „burghezul nu exercită niciodată o îndeletnicire manuală şi are de obicei o situaţie materială prosperă”. În ceea ce priveşte alegerea citatelor, acestea sunt în spiritul prezentării. Se reaminteşte sloganul lui Flaubert: „Numesc burghez pe oricine gândeşte josnic”, ca şi comentariul lui Gide: „Puţin îmi pasă de clasele sociale, pot să existe burghezi atât printre nobili, cât şi printre muncitori sau sărmani. îl recunosc pe burghez, nu după costumul sau nivelul său social, ci după nivelul gândirii lui. Burghezul urăşte gratuitul, dezinteresarea. Urăşte toate lucrurile la care nu se poate ridica pentru a le înţelege”. Iată-l împotolit într-o eternitate dicţionarială!

Personajul nostru grotesc este sentenţios, pentru că aparţine secolului raţiunii, al cunoaşterii, al certitudinilor; el decretează adevărul în formule definitive, reasamblând raţionalismul modern şi înţelepciunea popoarelor. Doar că sentinţele sale, asupra cărora îşi exersează gândirea, îl instalează de îndată în contradicţii din care nu poate ieşi decât prin nişte sentinţe contrarii – aşa cum a observat

Flaubert. Căci el nu ştie, efectiv, ce a spus în aceste sentinţe. „Când toate opreliştile sunt depăşite, nu mai există limite”. Dar el are nevoie de sentinţe, oricare ar fi acestea, pentru că trăieşte în secolul spiritului critic, al sitei raţionaliste şi al formulării legilor – şi este un om al veacului său, el l-a făcut. Pentru el raţionalismul îşi găseşte expresia sub forma bunului-simţ. Dar grotescul apare imediat, căci bunul-simţ nu mai constituie măsura lumii proaspăt edificate. Burghezul face multe, dar este incapabil să exprime ceva, deşi are pretenţia de a exprima tot. Instrumentele lui intelectuale sunt dintre cele mai rudimentare. Dar cum se ştie luat de vânt, de progres, se apucă – precum Bouvard şi Pécuchet – să înveţe tot ce epoca sa îi oferă spre învăţătură. Dar învaţă de o asemenea manieră încât ceea ce înţelege îl duce inevitabil către grotesc. Bouvard şi Pécuchet fac un periplu al tuturor cunoştinţelor şi pot să conluzioneze de fiecare dată contradictoriu, la fel de profund de stupid atunci când i se ataşează religiei, ca şi atunci când, printr-o schimbare de direcţie bine gândită, se răzvrătesc şi devin anticreştini. Dar ei trebuie să formuleze mereu sentinţe definitive, al căror conţinut nu e niciodată altceva decât redundanţă, iar grotescul survine din nou: pentru că acest conţinut este de fapt absenţă a conţinutului.

Burghezul grotesc rămâne un personaj tulburător, căci este tipul veacului său (şi al nostru!) care apucă şi încorporează tot ce e nou. E incorect să fie considerat un reacţionar şi un retrograd. Dimpotrivă. Burghezul este totdeauna de partea inovatorilor, a speculaţiilor originale, a inventatorilor. îi adoră pe savant şi pe inginer. Dar

degradează şi banalizează tot ce îi intră în stăpânire. Introduce o inocentă vulgaritate în toate ideile şi în toate formele de artă – în privinţa asta este teribil. Pentru el, orice căutare e bună. Desigur, la început spune în faţa lui Picasso: „Ce idioţenie! Asta nu reprezintă nimic! Cum să pui doi ochi de aceeaşi parte a nasului?” Dar trebuie să ţineţi cont de tenacitatea burghezului. El nu dă niciodată înapoi din faţa unui obstacol. La fel ca şi rinocerul, el se năpusteşte şi se tot năpusteşte, ia totul în coame, are răbdarea, încăpăţânarea şi bunăvoinţa tuturor mediocrilor. Este perseverent. Bouvard şi Pécuchet îşi reîncep povestea la nesfârşit, o poveste care nu este altceva decât Ecleziastul mediocrilor. Şi, după o vreme va vorbi despre Picasso ca oricare altul. Şi, bineînţeles, îi va cumpăra tablourile: e o afacere bună. Dar acel Picasso care a intrat în mâinile lui nu mai are nimic de-a face cu geniul. Este limitat, banalizat, acoperit cu un strat gros de bun-simţ. În urma caraghiosului nu mai rămâne nimic. În asta constă puterea lui, care nu e deloc inocentă. E adevărat că, într-o oarecare măsură, are „ideile lui” despre artă, pe care Zola le-a definit foarte bine: „o operă de artă este un lucru suav, care mişcă inimile într-o manieră dulce şi înfricoşătoare”. Acest imediat al emoţiei compensează incapacitatea gândirii, distanţa pe care o ia în raport cu realul – iar realul trebuie regăsit undeva! Burghezului îi plac dulcele, drăguţul, iar această dispoziţie va duce la apariţia celebrului stil Nouille[12], imortalizat prin maşina de cusut şi prin gurile de metrou. E suficient să le analizăm un moment pentru a înţelege grotescul burghez, alcătuit din simboluri care nu îndrăznesc să fie simboluri, din refuzul oricărui risc, din incapacitatea de a admite că lucrurile sunt ceea ce sunt. Trebuie create nişte aparenţe şi adăugat unu la sută estetic în tot ce se realizează. Stil uimitor, care posedă flexibilitatea unei coloane vertebrale devertebrate,

12 Denumire dată de detractori în Franţa mişcării Art Nouveau datorită predilecţiei acesteia pentru arabesc. I se mai spunea şi stil Guimard, după numele arhitectului Hector Guimard, care a realizat în 1900 câteva guri de metrou pariziene, (n.t.)

aşa cum este şi acest om, ce nu se situează nicăieri, deşi are propriile sale principii. Dar, înainte de toate, chiar dacă aceste sentinţe sunt juste, el nu-şi asumă niciodată riscul de a fi tranşant în vreo privinţă oarecare. Aceasta îi lipseşte spiritului critic al epocii noastre. Evidenţele nu sunt niciodată îndeajuns. Trebuie evitate cu orice preţ severitatea, punerea în chestiune, conflictul. Iar prezenţa morţii trebuie transfigurată într-o ceremonie cu ajutorul pompelor funebre.

Doar tinerii se pot mira că dragostea este o afacere; burghezul grotesc are o prodigioasă capacitate de clasificare, de analiză, de despicare a firului în patru. Există căsătoria – ea se bazează pe calcul, se pune la cale, serveşte la ceva: nişte copii, o situaţie. Există nebuniile tinereţii – tinereţea trebuie trăită – iar frumoasa vreme a studenţiei este făcută tocmai pentru aşa ceva. Există adulterul – pentru a se repauza de căsătorie – dar acesta se organizează, de asemenea, îşi are timpul, locul şi preţul său. Există erotismul: burghezul n-are, fireşte, nimic împotriva lui – dar cu condiţia să rămână acolo unde-i e locul – mărşăluitorul bătrân are nevoie de ceva bobocei. Un catalog alcătuit mereu cu seriozitate. Ca să ştii unde mergi. Cât despre dragoste, aceasta rămâne pentru romane, şi nu trebuie să iasă de acolo. Burghezul grotesc explodează atunci când aceasta iese din cărţi şi vine, neaşteptată şi lipsită de noimă, să tulbure situaţiile stabile şi clasificările liniştitoare, pe care se întemeiează viaţa asta cu adevărat. Burghezul ne apare grotesc pentru că este întotdeauna asemănător cu acela ce se luptă cu o hârtie de muşte, pe care nu ştie nici s-o atârne, nici s-o reînfăşoare. El pune stăpânire pe obiecte, pe situaţii, pe existenţă şi începe să facă ordine, să clasifice, să treacă în revistă, până când toate acestea îi explodează iarăşi în nas. Dar o va lua de la început. Acest sedentar ce se teme atât de tare de risc se plasează de unul singur în toate situaţiile primejdioase. Nu le bagă în seamă. Este atât de preocupat de el însuşi încât nu ştie cât este de caraghios şi nu ştie

niciodată când se râde de el. Nu ia niciodată cunoştinţă de asta, pentru că are o conştiinţă de sine mai presus de orice dovadă.

Ştie că este o persoană. Burghezul are oroare de anonimat. Se consideră diferit, unic şi de asta are grijă să se îmbrace ca toată lumea, să gândească precum ziarul lui, să urmeze cu stricteţe moda în toate privinţele, să debiteze adevăruri care sunt nişte locuri comune, să creadă în ştiinţă şi să se schimbe odată cu regimurile. Nimic nu-l dezgustă mai tare decât colectivismul, uniformizarea, revoluţia industrială, furnicile albastre, şi de aceea îşi ia, evident, automobilul duminica pentru a face un mic tur pe la marginile oraşului, absolut singur în mijlocul unei cozi şi în buna tovărăşie a încă 700.000 de parizieni. Este o persoană, are o conştiinţă foarte vie a persoanei sale. Are un suflet. O ştie prea bine – şi de aici rezultă comicul său – deci nu poate fi în teorie decât spiritualist, personalist, umanist – şi e minunat să-l vezi cum îşi pune în practică principiile. Trebuie să se afirme, dar preferă de obicei să o facă prin nişte persoane intermediare. Şi cum riscă de asemenea să se simtă uneori sărac şi lipsit de mijloace (căci, în sfârşit, acest suflet nu a fost descoperit niciodată de vreun scalpel, frază care îi place la nebunie), îşi asigură persoana, şi-o garantează, şi-o exprimă cu ajutorul obiectelor. Eu cred că, în această privinţă, celebra analiză a lui Marx (cu cât ai mai mult eşti mai puţin etc.) este inexactă; nu creşterea avuţiei face să se diminueze fiinţa burghezului, ci lipsa lui de fiinţă, dorinţa lui de a-şi asigura o fiinţă îl lansează spre o acumulare de avuţie. Puţin importă, de altfel, calitatea acestei avuţii. Mă gândesc la faimosul desen al lui Briiler „O barbă frumoasă”. Un burghez impunător, cu burta înainte, care se oferă admiraţiei mulţimilor, plin de sine, cu o ipocrizie solemnă, şi toate acestea doar pentru că are o splendidă barbă, croită cu meşteşug, pieptănată, oferită spre contemplare. El este prin barba lui, trăieşte prin ea, în ea. Este barba lui. (întrebare: oare excelenţii noştri Beatles, beatnicks

etc. sunt altceva decât pletele lor?) Graţie ei s-a asigurat că există, că are o personalitate, un suflet, iar grotescul izbucneşte din nou din contrastul între pretenţii (sufletul nemuritor!) şi realitatea trăită: cea care îi dă suflet e barba. Mereu asemănător cu el însuşi, acest burghez va fi o persoană graţie unui Rolleiflex, unui Packard, sau, la un alt nivel, mai modest, graţie unui TV şi a confortului ultramodern al unui F3 personalizat. Astfel, omul acesta, atât de remarcabil prin acţiunile sale, abile şi eficace, devine ridicol în fiecare situaţie din viaţă, grotesc prin gândire, grotesc prin el însuşi, prin fiinţa lui.

Domnul Vultur

Iată personajul execrabil! Pe cel care exploatează cu toate mâinile, prin toate realizările, la toate nivelele. Pe patronul care care îşi pune la muncă fără cruţare muncitorii, inclusiv femeile şi copiii, pentru a smulge un profit, care se foloseşte de truda oamenilor în avantajul său. E omul cu o ţigară de foi între dinţi, borţos, cu briliante pe degete, aşezat pe un tron purtat de o mulţime de lucrători gălbejiţi, scheletici şi disperaţi – Pozzo cu biciul în mână, care umileşte, care nu îngăduie niciun răgaz decât pentru ca să exploateze mai bine, care îi pune pe sclavii săi să spună sau să facă mii de lucruri inutile, de vreme ce toate ordinele vin de la el. Nu ştie ce trebuie să facă, dar face cu o imperturbabilă autoritate. E proprietarul îmbrăcat în negru, însoţit mereu de zbirul său, portărelul, cu profil de vultur, slab, cu pretenţii nelimitate, nemilos cu sărăcii, cărora face să le fie luate cu japca ultimele mobile şi pe care apoi îi dă afară, cu copii mici şi cu femei însărcinate cu tot, trimiţându-i să se culce la azilul de noapte. Important este ca avutul lui să sporească şi să fie totul în ordine.

Cu Domnul Vultur femeia alcătuieşte de obicei o pereche foarte potrivită. Desigur, nu mai este discretă şi ştearsă. Cu trăsături ascuţite, cu buzele strânse, ea reprezintă replica feminină perfectă a exploatatorului. Cu trăsături ascuţite, cu buzele strânse, privirea ei este la fel

de poruncitoare, inima la fel de uscată, interesul la fel de neabătut ca şi cele ale soţului ei. Ca şi în cazul acestuia, principala ei ţintă sunt banii. Ea nu mai serveşte drept nadă, nici drept obiect de troc; este o forţă activă, urmărind o lucrare comună şi secundându-şi fidel partenerul. Dacă uneori se acoperă cu bijuterii, nu o face în calitate de obiect sau de seducătoare, ci într-un scop tactic bine precizat, în cadrul unor operaţii unde are propriul său rol.

Şi iată rentierul retras, care şi-a amenajat micul interior, şi-a organizat mica lui viaţă liniştită (astăzi călătoreşte o dată pe an cu avionul în scopuri culturale) şi îşi decupează cupoanele. El, cel puţin, nu-i face rău nimănui. Nu-şi murdăreşte mâinile, doar se mărgineşte să uite că dividendele pe care le primeşte nu sunt decât o parte din venitul prevalat pe salarii şi că numai graţie exploatării miilor de muncitori pe care nu i-a văzut niciodată şi la care nu se va gândi niciodată îi sporesc rentele şi poate avea conversaţii plăcute sub *Ulmul din parc*[13], împodobindu-şi spiritul şi meditând la fericirea umanităţii: Astăzi rentierul a dispărut? Aproape, dar rămâne unul dintre modelele semnificative ale burghezului. Desigur, el s-a bucurat de o perioadă scurtă de glorie. În Franţa, între 1860 şi 1900, era un titlu de glorie să te declari rentier. Acest titlu oferea certitudinea unei vieţi libere şi a unui om al ordinii. Şi, de fapt, cine este mai liber decât rentierul? Când, în zilele noastre, ni se propune drept ideal de civilizaţie timpul liber, să aruncăm o privire asupra acestui tip uman, care a fost tocmai omul timpului liber – exact în felul ce ni se propune astăzi – rentierul. Ce a făcut el cu acesta? Mare şi înalt model de umanitate, demn de a fi urmat, reprodus. Tot aud mereu. Mi se spune: „Dacă rentierul n-avea nimic de făcut, este pentru că era burghez”. Sunt ispitit să răstorn această afirmaţie şi să consider, în mod la fel de îndreptăţit, că eşti burghez în măsura în care eşti rentier, omul timpului liber

13 Roman de Anatole France

organizat, omul fericit şi satisfăcut. Oricum, rentierul, acest proprietar absent din marile întreprinderi, despre care nu ştie nimic, n-a beneficiat de o presă prea bună. Începând de la 1900, vântul nu i-a mai fost favorabil. I se reproşa că nu era nici activ, nici competitiv, ceea ce într-o societate tehnicizată şi productivistă suna ca o condamnare fără apel. Era un parazit care decupa nişte cupoane. Muncitorii îi reproşau că nu lucrează, ceilalţi, burghezii, că nu ia parte în mod real la lumea afacerilor – şi foarte curând economiştii s-au arătat critici faţă de influenţa lui economică. Era acuzat mai curând pentru avariţie decât pentru risipă. Avatar trecător, dar nu lipsit de semnificaţie, al burghezului, rentierul ţine, totuşi, de categoria Domnului Vultur prin participarea sa la exploatarea celorlalţi.

Dar Domnul Vultur este mai activ. Este un burghez mai demn, eficient în acţiunile lui, pentru care faptele rămân fapte. Rentierul are o uşoară tendinţă spre blândeţe, spre meditaţie, spre reverie. Reprezintă puntea de legătură dintre burghezul grotesc şi exploatator. Acesta din urmă este, de altfel, reprezentativ pentru întreaga ierarhie a burgheziei. Inevitabil, burghezul e pus – prin simplul fapt al societăţii capitaliste – într-o asemenea poziţie încât n-are cum să nu fie un exploatator. Nu depinde de bunele sau de relele sale intenţii ca să schimbe ceva: asta e însăşi condiţia lui. Marx a evidenţiat-o perfect. Ce vreţi să facă proprietarul dacă nu-şi primeşte chiriile la timp? N-o să-şi mai poată repara casă, care o să devină o ruină.

Şi ştim că logica şi rigoarea situaţiei sale sunt încă şi mai stricte pentru antreprenor. Cu siguranţă, el ar putea să nu-i umilească pe cei săraci, să nu-i copleşească cu luxul său şi să nu-şi etaleze cheltuielile. Dar dacă burghezul n-ar strecura un pumn de zăpadă în decolteul Fantinei ar fi oare mai puţin crud? Mai puţin vizibil, trebuie s-o spunem, Domnul Vultur, exploatatorul anonim, este, în mod obiectiv, mai important decât Domnul Vultur

care îşi dă chiriaşii afară, dar acesta din urmă stârneşte revoltă şi prin asta devine simbol. Dacă burghezul îi adaugă exploatării o opulenţă ofensatoare este pentru că are totdeauna nevoie să-i adauge ceva poziţiei sale. Iarăşi stilul Nouille. Domnul Vultur are trebuinţă de lucruri blânde şi armonioase, înainte de toate, de armonie. Şi de confort. Cum să se dedice calculelor sale istovitoare dacă nu are o locuinţă liniştită, fericită şi bine capitonată? El este cel care profită primul de orice progres. Nu inventează nimic. Nu realizează practic invenţiile. Nu riscă o întreprindere aventuroasă şi lasă să crape de foame artistul şi inventatorul, pe care îi integrează în categoria dispreţuită a nerealiştilor, a visătorilor, a lui „Împuşcă-Lună”. îi trebuie ceva solid, ceva stabil. Dar profită de toate invenţiile – iar când arta modernă este acreditată, profită şi de pe urma ei. Profită – fiindcă ¿ista este natura lui. Iubeşte luxul, dacă acest lux nu este o risipă, ci o investiţie sigură. îi place luxul care se vede şi care pare. Aparenţa este mai importantă pentru el decât orice realitate, cel puţin dacă este vorba despre o aparenţă profitabilă. Totul se transpune în cifre, totul se plăteşte, totul aduce venit. Trebuie ca şi aparenţa să sporească tot timpul, atâta nevoie este de ea la nivelul sentimentelor. Dar, oricare ar fi avantajele, să se înţeleagă limpede: nimic gratuit. Prin urmare, Domnul Vultur este un mare consumator – primul mare consumator al epocii noastre de consum, iar, din punctul meu de vedere, la belleépoque trebuie caracterizată drept momentul de debut al acestei aşa-zise societăţi noi, dar care nu reprezintă decât extensiunea concepţiei burghezului despre societate. Burghezul este opulent, dar opulenţa lui nu este niciodată inutilă. Modern Style-ul îi oferă o demonstraţie, dar şi un divertisment, arta, literatura, teatrul trebuie să-l distreze şi să-l relaxeze. Cu siguranţă, el nu este un Mecena – iar când cheltuieşte gratuit o face pentru a umili, pentru a-şi arăta puterea, stăpânirea asupra celorlalţi şi capacitatea de a refuza. Ar putea să nu fie generos – şi ce-o să faceţi

atunci? E prea puţin spus că generozitatea lui este ipocrită. Nu e vorba de generozitate. E vorba de calcule şi de putere, exprimate într-un fel sau altul. Pentru a obţine o bună conştiinţă de sine? Chestiunea asta e de prisos în portretul Domnului Vultur. N-are nevoie să-şi dea o bună conştiinţă de sine. O are oricum. Ţine la aparenţele lui, căci ele îi dau certitudinea a ceea ce este, arătându-i în oglindă ceea ce are. Carnetul de conturi nu îi este de ajuns. Trebuie să copleşească prin luxul său, să domine şi să umilească. Totuşi, la belle-époque fusese altceva. Lux, calm şi voluptate, frivolitate şi atâta eleganţă! Cum să le asociez cu figura oribilă a Domnului Vultur? E suficient să-i punem o mască a Colombinei şi este mai degrabă un Bifrons. El este acelaşi Domn Vultur, chiar şi cu monoclu, mustăţi frizate cu fierul, pălărie cochetă de panama şi nasul rectificat, căci tot ce ştie să facă se întemeiază pe exploatarea cea mai riguroasă, cea mai elementară. Domnul Vultur, îmbrăcat în negru, cu o faţă nemilostivă, şi acelaşi personaj, în frac şi plin de farmec, reprezintă dubla imagine a scandalului burghez în conştiinţa populară.

Totuşi, acest burghez nu este totdeauna cel care adună între mâinile sale resursele şi profiturile şi se îmbogăţeşte peste măsură pe seama mizeriei celor săraci. I se întâmplă, ba chiar foarte adesea să fie cu atât mai dur cu cât este mai Mecena. Nu îi este totul uşor. Are nevoie de o neîncetată vigilenţă, de o mare rigoare. Nu-şi are întotdeauna spatele asigurat, este obligat adeseori să-şi folosească familia în atelierul, în magazinul lui. Este încă o întreprindere de familie şi trebuie să vegheze la rentabilitatea acestei activităţi: trăieşte cu spaima concurenţei şi, deja, a falimentului. Cum ar accepta creditele, clientul care nu plăteşte pe loc? Insensibil la plânsetele săracilor, pentru că se teme el însuşi tot timpul că va sărăci. Se lasă dominat în toate de ispita câştigului, pentru că nu are „executori emoţionali” dincolo de pereţii prăvăliei sale. Toată energia lui se consumă în mărunţişuri care îi modelează caracterul. Atunci părinţii îşi proiectează

adesea fricile sau frustrările asupra copiilor, care vor deveni o categorie cu totul specială de tineri. Aceşti copii vor fi supuşi la duşul scoţian al indulgenţei extreme, deoarece părinţii, prea acaparaţi de afaceri, vor să le obţină afecţiunea, şi al severităţii extreme, pentru că trebuie ca aceşti copii să demareze, să reuşească, să urce cu un palier mai sus pe scara socială. Teama că va cădea în mijlocul acelui proletariat alături de care trăieşte şi pe care îl exploatează îl face pe Domnul Vultur mai dur faţă de toată lumea şi îi stârneşte dorinţa de a se afirma cu orice preţ şi de a ieşi în sfârşit la lumina micuţei zâne Electricitatea[14]. Vădeşte o aroganţă meschină faţă de toţi şi de toate. Are nevoie de prestigiu şi are nevoie de nou. Pretinde progresul şi vrea ca acest progres să-i dezvăluie existenţa. Dar pentru a-l obţine trebuie să ai – iar dorinţa de câştig trece înainte de toate. Iată un nou portret al Domnului Vultur. Vei spune că este ameninţat, neliniştit? Nu, a rămas acelaşi, doar că este văzut într-o altă lumină, evaluându-şi poziţia, niciodată pe deplin cucerită, niciodată sigură în acest ciclu liberal, care tulbură fără cruţare afacerile şi îl face să se plaseze în situaţii de risc, indiferent dacă vrea sau nu, pe cel care nu şi-ar dori decât liniştea.

Domnul Vultur este în acelaşi timp copleşit de nevoi şi acoperit de fast Puternic (doar el a făcut să se voteze atâtea legi care îi apără proprietatea) şi mediocru. Îşi urmăreşte interesele cu mijloacele unei termite şi cu sprijinul unei poliţii josnice. Are o ură deosebită faţă de săraci pentru că pe aceştia îşi întemeiază toate posibilităţile. îi plac micile câştiguri meschine şi nu cheltuieşte cu uşurinţă ceea ce câştigă: totuşi, săracul se gândeşte obligatoriu la el atunci când zăreşte în vitrinele luminate nişte splendori la care nu are acces.

„Mânjitul”.

---

14 Zâna Electricitatea - titlul unui tablou monumental comandat lui Raoul Dufy de Compania Parizianã de Distribuire a Electricităţii în vederea Expoziţiei Universale din 1937. (n.t)

Roquentin[15] a descoperit în sfârşit ce îl deranja în acel muzeu al marilor oameni din Bouville: sunt nişte „mânjiţi”. Ei reprezintă elita şi cunosc asta. „Ce altceva vreţi să facem? Avem vocaţia noastră. Vocaţia ordinii, a dreptului, a justiţiei. Vocaţia valorificării bogăţiilor din regiune, a dezvoltării portului. Vocaţia înţelegerii omului şi a utilizării lui raţionale. Vocaţia relaţiilor sociale, pe aceea de a permite unei întregi societăţi să funcţioneze, fie şi cu ajutorul unor locuri de muncă unde soţia burghezului să-şi sacrifice timpul. Dar e vorba aici mai puţin de nişte realizări bune şi mai mult de a face această societate posibilă. Şi vreţi ca în acest ansamblu al vocaţiilor să fie strecurată vreo întrebare? Vreo îndoială? Vreo autocritică? Dar asta ar însemna în primul rând să-l sterilizezi, ceea ce nu mai este uşor. Această vocaţie nu poate fi înfăptuită decât cu certitudinea absolută că avem dreptate. Aţi vrea ca artistul să nu mai creadă nici în ceea ce scrie, nici în ceea ce pictează? El s-ar steriliza de îndată, şi cunoaştem asemenea exemple. Aţi vrea să cadă în derizoriu tocmai prin noi înşine ceea ce suntem? Dar întreaga societate, societatea pe care o conducem şi o reprezentăm, ar avea de suferit din cauza asta. Trebuie (chiar dacă nu suntem lipsiţi de spirit critic) să renunţăm la acest joc dublu şi să ne asumăm acest rol mare. Căci nu suntem în cauză numai noi – dezvoltarea unei lumi întregi se întemeiază pe noi, iar deriziunea sau îndoiala nu-şi au locul aici. Trebuie să ne luăm în serios, chiar dacă se întâmplă să ne uităm într-o oglindă şi să descoperim că la capăt e moartea – acesteia îi opunem drepturile noastre, căci noi dispunem de drepturi, suntem făcuţi pentru ele. Noi suntem dreptul însuşi investiţi cu drepturi şi datorii, întreaga noastră viaţă este un ansamblu compensatoriu, organizat, de datorii pe care le cunoaştem, de reguli care ne sunt impuse, de principii şi de forme indispensabile. Iar toate aceste datorii – nu vă fie frică – sunt duse la bun sfârşit şi îndeplinite de noi, căci avem o conştiinţă. Fiecare datorie utilă este îndeplinită.

15 Eroul principal al romanului Greaţa de Jean-Paul Sartre (n.t.)

Nu ne permitem nicio fantezie. Şi nu pretindem drepturi decât pentru că avem aceste datorii, ierarhizate cu grijă. Dar drepturile noastre sunt, de asemenea, ierarhizate cu grijă. Şi nu pretindem, dincolo de drepturile noastre, nimic. Nu trişăm niciodată, nu abuzăm de drepturi, nici nu ne depăşim limitele, fiindcă ştim că, dacă ni se va întâmpla vreodată să trecem peste aceste frontiere, cerul se va prăbuşi pe capetele noastre. Fiţi pe pace, cunoaştem măsura acţiunilor şi a pretenţiilor noastre. Noi suntem măsura însăşi – şi echilibrul, şi ordinea. Nu contaţi pe noi pentru a săvârşi vreo nedreptate, plecând de la sistemul de drepturi. Nu contaţi pe noi pentru a pune în joc acest fragil edificiu al societăţii în dezvoltare prin cine ştie ce hybris, nedemn de omul cultivat, raţional şi plin de siguranţă. Desigur, suntem gravi şi serioşi. Noi încarnăm seriozitatea însăşi şi, în această privinţă, am trasat limita exactă dintre râsul de bun-gust, permis spiritelor fine, şi seriozitatea lumii în care acţionăm şi pe care o construim. Cum să nu fim noi înşine gravi, când ni s-a încredinţat o asemenea operă, în care sunt suspendate toată seriozitatea lumii, toată seriozitatea istoriei, care, în cele din urmă, şi-a atins scopul? O, Roquentin, ştim prea bine ce reprezinţi tu, iar dacă ne judeci, te vom judeca de asemenea.

Nu de la înălţimea unei descrieri impasibile, ci – ai simţit-o tu însuţi – plecând de la această umanitate, pe care am organizat-o, am luat-o în stăpânire, am cucerit-o, am ordonat-o. Înţelegem, desigur. Dar nu ne place întrebarea ta pentru că am depăşit-o. O, Roquetin, te cunoaştem prea bine, căci tu eşti fiul nostru”.

* * *

„Voi reveni – adio, preafrumoşilor crini plini de delicateţe în micile voastre sanctuare pictate – adio prefrumoşilor crini, mândria şi raţiunea noastră de a fi, adio, mânjiţilor”.

* * *

Roquentin a depăşit ideea de ipocrizie, prea adesea întrebuinţată în cazul burghezului. Desigur, ea există.

Acest bărbat în aparenţă virtuos, dar care se dedă în taină desfrâului, a fost descris de mii de ori. Potrivit romanelor şi pieselor de teatru, orice slujnicuţă care se angajează într-o familie burgheză devine automat amanta tatălui de familie, care le predică fiilor săi abstinenţa. Căsătoria e o simplă afacere pentru a pune mâna pe dota cea mai substanţială, iar, apoi, în casă este nevoie şi de o femeie care să îngrijească de locuinţă, să primească şi să facă copii. Toate acestea sunt cunoscute, dar trebuie să facem o referinţă la ele, pentru ca cititorul să nu-şi închipuie că am trecut cu vederea o trăsătură importantă a burghezului. Ipocrit – asta vrea să însemne că el spune una şi face alta. Dă sfaturi, predică virtutea, apără morala, dar el, personal, se dedă tuturor turpitudinilor şi nu-şi respectă niciodată cuvintele. La acest nivel el este, pur şi simplu, mincinos – şi ¿ista e cu siguranţă important, dar mult mai puţin decât s-ar putea crede. Ipocrit – asta vrea să însemne că îşi acoperă conduita reală cu o crustă de respectabilitate. Nu vrea să se ştie că se comporta cum se comportă. E omul care se ascunde – care refuză să fie el însuşi în faţa celorlalţi – în ochii tuturor – cel care, prin urmare, ştie, în ciuda a toate, că nu are o conduită ireproşabilă, dar vrea să-şi confere o aparenţă de seriozitate, de dreptate şi bine. El are o conştiinţă şi un duplicat de conştiinţă. Dar conştiinţa lui, care îl acuză, şi pe care ar vrea s-o facă să tacă, este exactă şi ştie ce vorbeşte. Încă puţină minciună: doar o singură dată, nu e chiar atât de dramatic! Şi cei care îl acuză pe burghez, de acolo de jos, sunt foarte superficiali. Ipocrit – asta vrea să însemne şi că actele sale nu au, prin ele însele, semnificaţia pe care par să o aibă. Nu mai e vorba aici de opoziţia dintre ceea ce spune şi ceea ce face. Ci de ceva deja mai profund, de o opoziţie în interiorul faptului, în unitatea cuvântului sau în unitatea actului. Burghezul iniţiază opere de binefacere, ajută săracii. Dar este acest dar, efectiv important, un act de generozitate? Şi este într-adevăr atenţia faţă de săraci ceea ce îl preocupă? Aceste opere sunt (în mod

inconştient) rezultatul unui calcul: trebuie etanşată această revărsare de mizerie, susceptibilă să răstoarne zăgazurile ordinii. Trebuie reluată relaţia cu săracii, căci e imposibil să trăieşti într-o societate fără relaţii, şi dacă suntem nevoiţi să exploatăm pentru ca societatea să progreseze, asta ne mâhneşte, iar săracul, pe care refuzăm să-l primim sau să-l întâlnim în întreprindere, pentru că se află acolo pentru altceva, ştim că este, totuşi, un om şi că, odată ce şi-a terminat treaba, ne putem ocupa de el, fiind noi responsabili pentru tot ce se întâmplă în societate. Aceste opere sunt o formă de abuz asupra celor ajutoraţi. Am nevoie să mi se arate acum o formă de recunoştinţă. În această nouă relaţie pe care tocmai am creat-o, pot spera că or să-mi ofere un lucru foarte mărunt: inima lor. Şi apoi, graţie caităţii pe care am dovedit-o, am poate dreptul, asociat datoriei (căci aici e vorba iarăşi de dreptul meu – pe care chiar l-am plătit! şi nici nu mă gândesc să nu-mi îndeplinesc datoriile), am aşadar dreptul să ştiu ce va face săracul cu banii pe care i-a căpătat – căci, din moment ce donez, trebuie să pot verifica dacă donaţia mea a servit la ceva (fiindcă orice lucru trebuie să servească). Săracii nu ştiu să-şi valorifice posibilităţile. (De altfel, dacă ar şti, n-ar mai fi săraci!)

Trebuie, în acelaşi timp, să li se ofere posibilităţi şi să fie educaţi. Ştim că săracii sunt, ca şi negrii, nişte copii. Trebuie învăţaţi să cheltuiască rezonabil, să cumpere doar ce le este util şi corespunde nivelului lor de trai. Trebuie învăţaţi să-şi alcătuiască un buget şi să nu fie risipitori. Trebuie să verific dacă nu cumva au cheltuit banii aceştia pe băutură. Oroare! Am o datorie faţă de ei, iar eu nu mă sustrag niciodată din faţa datoriilor. Nici ceilalţi. Trebuie să-l conduc de mână pe acest sărac căruia îi donez, pentru ca, în sfârşit, într-o bună zi, încetând de altminteri de a mai fi sărac, să ştie să se conducă şi singur. Bineînţeles, tot acest discurs, toate aceste motivaţii, îi sunt perfect necunoscute burghezului, care rămâne de bună credinţă şi e plin de bunăvoinţă.

Femeia este acum partea cea bună a bărbatului. Sufletul şi conştiinţa lui. Este blândă şi bună, este partea angelică şi are o vocaţie ce se exercită în realizările bune. Pătrunde în sistemul justificărilor. Face parte din decor şi din *decorum-vi* moral. Soţia mânjitului este toată numai blândeţe, bunăvoinţă şi caritate. Ştie să-şi facă acceptat bărbatul şi pentru ceea ce acesta nu este. îi aduce ungerea cu mir şi îi permite să considere, cu toată buna credinţă, că are o familie exemplară.

Nu trebuie să-l vedem pe acest burghez ca pe un machiavelic. Asta l-ar falsifica. Ipocrizia lui, deşi de un nivel inferior, este interesantă din punct de vedere estetic, poate oferi subiecte de dezvoltat, dar nu merge foarte departe. Căci opera, marea operă, nu-şi epuizează aici toate resursele: ea reprezintă un mijloc important (tot inconştient) de justificare. Iar acum nu mai atingem accidentalul, superficialul, ca în cazurile precedente, ci esenţa şi poate chiar absolutul burghezului. Aici el este mânjitul.

„Iată ce încearcă să ascundă mânjiţii cu ideea lor de drept. Dar ce sărmană minciună! Nimeni nu are vreun drept, ei stau, în totalitate, ca şi toţi ceilalţi oameni, sub semnul gratuităţii, dar nu ajung niciodată să se simtă în plus”. Să nu se simtă în plus – acesta este, într-adevăr, miezul disputei înverşunate a burghezului – să se refuze oricărei forme de gratuitate şi, în primul rând, acestei comprehensiuni, care este gratuită ea însăşi. Burghezul se ştie şi se vrea necesar şi construieşte o lume în care este necesar, care nu poate exista fără el. Dar dacă este necesar, are o justificare, şi dacă are o justificare nu mai este realmente în plus. Mecanismul justificării, pe care îl vom regăsi mai departe, este piesa centrala a operei burgheze, semnificaţia, motivaţia ei. Pentru a ajunge aici, el construieşte o lume reală, dar, de asemenea, şi o lume imaginară, pe care o face să prevaleze asupra tuturor celorlalte, prin mecanismul falsei conştiinţe. Căci burghezul se ştie, inconştient, un exploatator, dar nu se

poate suporta ca atare, nu poate trăi ca atare şi nu se poate reprezenta ca atare. Nu doar pentru că e dezagreabil să recunoşti că eşti un exploatator, un opresor al celorlalţi şi că trăieşti pe seama mizeriei lor, mai ales atunci când ai un ideal umanist, de egalitate şi de respect… Ar fi încă superficial. Aici burghezul vădeşte de fapt o tendinţă comună tuturor oamenilor, oricărei clase i-ar aparţine, cunoscându-se nevoia omului de a se pune de acord cu mediul său, de a primi aprobarea grupului de apartenenţă, de a trăi pe temeiul unui elan comunitar şi, de aici, de a se simţi în acord cu el însuşi şi de a încerca satisfacţia că are o „conştiinţă” (indiferent ce înţelege prin asta). Şi, pentru a nu se recunoaşte drept ceea ce este în realitate, burghezul refuză să vadă motivaţia reală a acţiunilor sale. Nu poate discerne forţele motrice care l-au împins să fie ce este, acţionând aşa cum a acţionat. Nu este vorba de ipocrizie în sensul obişnuit: burghezul ar vrea, dar nu poate. Există un *black-out*, o represiune, o absenţă în legătură cu toate acestea. Aş putea, desigur, să fac să intervină aici teoria praxis-ului, formulată de Marx şi să reiau concepţia lui despre falsa conştiinţă. Ea dă o explicaţie printre altele, fireşte, utilă. Dar nu indispensabilă. Plecând de la această obnubilare, cum burghezul nu poate să acţioneze fără o motivaţie, el îşi creează un sistem explicativ, un sistem de cauzalităţi, imaginând nişte forţe motrice ireale care să-i motiveze acţiunile. Bineînţeles, aceste forţe motrice sunt numai imaginare: nu pot să iluzioneze pe nimeni. Nu sunt teoretice, ceea ce ar fi în contradicţie cu spiritul burghez; ele sunt aparente. Unul dintre Jocurile permanente ale conştiinţei burgheze constă în evitarea profunzimii, pentru a miza în totalitate pe evident. El joacă pe evidenţă. Evidenţele sunt cele mai sigure atuuri ale falsei conştiinţe. Şi vedem lesne motivele aparente, evidente aşadar, ale tuturor conduitelor; trebuie să ne declarăm satisfăcuţi. Nu căutaţi dincolo. Toată arta epocii burgheze răspunde acestei cerinţe (şi, bineînţeles, sunt obligat să spun că

pictorii aparenţelor, impresioniştii şi ceilalţi, sunt caracteristici pentru falsa conştiinţă burgheză, constituind replica exactă a pictorilor de subiecte, al căror subiect este destinat, de asemenea, să-i ofere o aparenţă justificatoare conştiinţei burgheze). Se instituie, în felul acesta, un deghizament al condiţiei reale, dar un deghizament mai real decât realul însuşi, pentru că posedă o evidenţă. Când îl numim imaginar nu vrem să spunem pentru nimic în lume că ar fi inexact sau plăsmuit doar din norii imaginaţiei, ci că e acoperit de evidenţe indiscutabile care ne împiedică să vedem o altă realitate. Burghezului îi este specific tocmai acest mecanism de blindaj constituit din aparenţă, de închidere a ceea ce mai înainte era alcătuit din piese şi din bucăţi. Aparenţa devine totul. Situaţia reală (individuală sau colectivă) este, aşadar, deghizată, dar nu pentru că i se aplică o mască din exterior: oricine ar şti şi ar vedea că e numai o mască. Nimeni nu-l ia pe Arlechino drept Arlechino. Dar situaţia care fusese trăită, cu amestecul său complex de comportamente, de sentimente, de idei, exprimate, sesizabile de la prima vedere (şi, bineînţeles, coerente situaţiei) şi, de asemenea, de mişcări profunde, de influenţe ascunse, sociologice, economice, psihice, de un psihism secret, mergând până la copilărie, sau chiar colectiv, ajungând până la primele începuturi ale umanităţii, această situaţie trăită este luată acum în stăpânire. Este organizată la nivelul ei cel mai simplu şi, prin aceasta, cel mai satisfăcător. Ea este raţionalizată.

Ceea ce a fost trăit pătrunde în conştient de o aşa manieră încât cel care a trăit să se simtă justificat. Burghezul, exercitându-şi falsa conştiinţă, îşi creează astfel, plecând de la o anumită realitate, o aparenţă satisfăcătoare în legătură cu personajul său, dar cum acesta este activ, face parte dintr-o societate, construcţia lui implică, de asemenea, construcţia unei societăţi, o societate – o mai spun o dată – imaginată, dar nu inexactă. Şi o societate univocă, admiţând doar o unică explicaţie.

Lumea trebuie închisă, ca să nu apară de undeva cine ştie ce mostru. Somnul raţiunii... Minunată idee burgheză a unui pictor considerat neburghez! Lume imaginară în care se instalează de o manieră satisfăcătoare burghezul creator. Lume imaginară perfect raţională. Ceea ce este exclus de aici de la bun început, ca imposibil, este iraţionalul, intensificarea negaţiei provocatoare printr-un salt înainte, este secretul. Lume imaginară care se închide, care este dusă la bun sfârşit, în care ideile, sentimentele, speranţele, proiectele, cunoştinţele sunt într-un acord deplin. Şi iată de ce lumea burgheză este atât de puternică: atunci când vorbim despre falsa conştiinţă, s-ar părea că o analiză satisfăcătoare, o pătrunzătoare priză de conştiinţă ar fi suficiente pentru a o face să dispară. „Este nor, vântul o risipeşte”. Din păcate, astăzi ştim cât este de inexact. Falsa conştiinţă nu se limitează la a acoperi o situaţie reală, ea a luat în serviciul său cea mai mare eficacitate, o energie de neoprit, 6 capacitate de acţiune rareori atinsă, o coerenţă a structurării. Ea a inspirat nu doar conduite, ci o structură globală a societăţii globale şi complete (de manieră să atingă formula lumii închise). Această falsă conştiinţă şi-a creat propriul ei praxis11. A construit, pe baza imaginarului său, a modelat lumea atât de bine încât nu mai e de ajuns să dai în vileag mistificarea; această dare în vileag a devenit ea însăşi mistificare în raport cu o realitate care nu mai este ascunsă, ci a devenit conformă cu ceea ce o ascunsese până acum. Demascarea nu mai are obiect, priza de conştiinţă nu-şi mai dezvăluie decât propria futilitate. Aşa se înfăţişează opera supremă a falsei conştiinţe a mânjitului.

Cine?

Puţin importă că aceste patru portrete au fost zugrăvite de persoane şi adesea de interese diferite, că primul este opera burghezului triumfător însuşi, descriindu-se întru propria-i glorie şi că al doilea exprimă viziunea scriitorilor. Al treilea e rezultatul ranchiunei

săracilor, dând la iveală sentimentele celor care sunt în contact cu burghezul şi reprezintă locul de întâlnire între ceea ce este şi ceea ce nu este acesta. Cât despre al patrulea, el este făcut de burghezul care nu se poate accepta ca atare, este actul său solemn de execraţie, străvechiul rit apotropaic şi cathartic. Nu-mi pot smulge burghezul din măruntaie, îl descopăr în propria-mi ascendenţă, nu pot face să nu mă trag dintr-o asemenea linie de strămoşi, dar mă detest în calitate de burghez şi mă descarc asupra lor de ceea ce sunt. Acest destin trebuie exorcizat. Arăt cu degetul vinovatul, aşadar nu sunt eu acela, îl copleşesc cu ipocriziile mele, cu bunele mele sentimente, care ştiu că sunt false, cu grija mea de onoare, cu sentimentul datoriei, care nu este social, îl copleşesc cu tot ceea ce ce sunt, dar n-aş vrea să fiu, pentru a nu mai fi ceea ce sunt acum. Şi pentru că l-am expulzat din mine, l-am făcut să treacă asupra acestui ţap ispăşitor (care nu poate în această privinţă mai mult decât cel adevărat), îl sacrific, îl consacru divinităţilor inferioare; în timpurile noastre îl acopăr de ridicol şi de dispreţ. îi întorc dispreţul pe care el l-a întruchipat atât de bine. Iar acum sunt purificat, eliberat, nu mai sunt ca şi el. L-am denunţat, deci m-am diferenţiat; l-am nimicit, deci mă aflu în punctul zero al libertăţii. Pot începe în sfârşit să trăiesc, tot răul societăţii, pe care îl port în venele mele, aparţine de fapt altcuiva. Mă voi construi; voi fi propriul meu început.

Doar nişte portrete. Trebuie să le luăm foarte tare în seamă? Eu cred că, într-adevăr, aceste portrete ne arată ceea ce este. Nu sunt doar nişte simple puncte de vedere formulate plecându-se din situaţii şi cu intenţii diferite, ci, desigur, nişte descrieri corecte ale personajului burghez. Şi chiar dacă ar fi vorba doar de viziuni particulare, problema este de a înţelege cum a fost posibil ca acelaşi tip să fie văzut în maniere atât de diferite, opuse, uluitoare. Acelaşi? Parcă îi aud pe sociologi explicând că burghezia este un ansamblu complex, format din straturi

foarte diversificate care, pe deasupra, a evoluat de-a lungul timpului. Există marii burghezi şi dinastiile burgheze. Există micii burghezi şi – ce să-i faci – cei mijlocii. Există burghezii cuceritori ai lui Moraze (1957) şi burghezii conservatori şi stagnanţi, există burghezii deveniţi rurali şi burghezii citadini, cei ale căror interese industriale se opun intereselor comerciale ale celorlalţi. Există burghezii noii şi cei ai vechii societăţi. Câte categorii, atâtea trăsături, caractere, activităţi; nu e de mirare că de aici rezultă portrete foarte diferite, reacţii, sentimente, judecăţi atât de diverse, asta nu e o problemă. În ce mă priveşte, sunt dezamăgit că aceste categorii nu-mi explică nimic. Căci rămâne ce e mai dificil: de ce nişte oameni atât de diferiţi poartă cu toţii acelaşi nume? De ce s-a simţit necesar să fie desemnaţi prin acest nume unic grupuri şi tipuri despre care se pretinde că ar fi atât de opuse? Ce a făcut ca burghezii înşişi să-şi spună aşa? Căci nu i-a obligat nimeni. Nu e cazul Languedocului cucerit căruia i s-a impus cu forţa să se numească Franţa. Şi, în primul rând, nu există o clasificare socială prealabilă, fiinţând prin ea însăşi, în care indivizii vin să se distribuie. Nu încercaţi să susţineţi că titlul acesta de burghez era atât de interesant, important, pozitiv, încât toţi oamenii mărunţi, mediocri, lipsiţi de calităţi s-au grăbit să şi-l atribuie ca să-şi ofere prestigiu. Ar fi existat atunci o reacţie puternică a marii burghezii împotriva acestei invazii. Şi nici nu se poate constata anexarea de către cei mari a unui soi de clientele, pe care, pentru a-şi întări puterea, ar fi lăsat-o să pătrundă în propria lor clasă. Nu, suntem cu siguranţă în prezenţa unui grup, a unei clase care poartă numele de burghezie. Numele acesta desemnează un anumit tip uman în mai mare măsură decât un mod sau un nivel de viaţă ori o activitate. Nu pot să fie detaşaţi de numele lor, căci acest nume unic acoperă o realitate unică. Nu cred că denumirile sunt fortuite, gratuite, artificiale. Nu cred în divorţul dintre cuvinte şi lucruri. Astăzi a fost pus în discuţie pentru a justifica şi

facilita alte operaţiuni, câteodată nu foarte oneste. Pornesc de la această afirmaţie foarte simplă: din moment ce un grup social a resimţit necesitatea de a desemna printr-un un nume un anumit obiect pe care îl percepe ca atare, acest obiect există – şi, din moment ce se foloseşte doar un singur nume pentru a desemna ceea ce ni se pare diferit, este pentru că există în societate o unitate mai profundă în jurul acestui obiect, de care nu-mi dau seama, dar ea există de asemenea.

Burghezul? – aşa diferit cum a fost reprezentat, el există într-o unitate fundamentală. Cele patru aspecte înfăţişate sunt patru aspecte ale aceluiaşi tip, şi nu patru grupuri (chiar dacă acestea – patru sau mai multe – există şi ele) şi nici două sau trei epoci (chiar dacă – două sau trei – ele există de asemenea). Desigur, nu vreau să spun că fiecare burghez, considerat individual, este în acelaşi timp împăratul, Caraghiosul, Vulturul şi Mânjitul. Cunosc destul de bine chestiunile istorice şi sociologice ale burgheziei! Şi mi se pare imposibil, tocmai de aceea, să facem o împărţire pe grupuri pe baza acestor caractere. Şi de aceea am ales tocmai aceste caractere. Le-am ales? Nu, ele mi-au fost impuse de toţi aceia care au scris şi au vorbit despre burghezie sau au desenat-o. Căci caracterele stabilite de sociologi şi istorici sunt traversate de caracterele celor care au trăit burghezia într-un alt mod decât analiza intelectuală. Această contradicţie m-a frapat mai întâi. Şi le-am acordat încredere romancierului, apologistului, pictorului. Căci este vorba de omul văzut în totalitatea lui, pe care sociologul îl supune clasificărilor. Dar iată: clasificările lui sunt puse în discuţie de însuşi obiectul lor, pe care nu-l cuprind în totalitate şi, necuprinzându-l în totalitate, nu-l cuprind deloc, tocmai din cauza pretenţiilor de la care pornesc. Când desenatorul face un crochiu nu pretinde că mi-a transmis totul despre burghez. Dar ceea ce a surprins poate să fie considerat exact, tocmai din cauza fugalităţii sale. Dacă poetul îmi oferă o însumare a trăirilor sale în raport cu

burghezul, ceea ce îmi spune este exact, tocmai pentru că analiza lipseşte. Şi iată cum contribuţia lor pune în joc diviziunile prea facile, la care am făcut aluzie mai sus. Prea facile? Da, dacă ele rămân strict teoretice. Dar cine şi după ce criterii poate fi clasat în categoria Marea Burghezie? Cine şi după ce criterii în celelalte categorii? La ce dată a apărut marele căpitan de industrie? Şi, mai ales, când a dispărut? De îndată ce începem să vedem lucrurile din perspectiva oamenilor concreţi, suntem în plină incertitudine. Nu, trebuie să admitem că cele patru caractere sunt ale clasei burgheze, considerate în întregul său. Desigur, există grupuri, dar toate decurg din această descriere. împreună, ele formează burghezia, trăită ca atare din interior şi din exterior. Dar, în măsura în care burghezia este aceasta, burghezul îi poartă caracterele, poate nu cu titlu individual şi în propria-i personalitate, ci prin participarea la grupul său. Roquentin avea dreptate să-i vadă aşa. Caracterele singulare se menţin, fără îndoială –, dar fiecare aparţine unui grup singularizat tocmai prin aceste caractere, fiecare aparţine unui ansamblu care îl depăşeşte şi ale cărui caractere sunt date tocmai de oamenii care îl alcătuiesc.

În felul acesta, fiecare îşi aduce contribuţia personală la trăsăturile grupului căruia îi aparţine, dar aceste trăsături nu sunt reţinute decât în măsura în care coincid cu acest ansamblu, un fel de filtru intră în joc, reţinând ceea ce fortifică şi subliniază esenţa burghezului. În mod reciproc, fiecare îşi vede personalitatea diferit colorată prin revărsarea asupra lui a caracterelor ce aparţin grupului său. Caraghiosul nu există în sine, dar aparţinând burgheziei, adoptându-i felul de a se îmbrăca, stereotipuriile, formulele, devine grotesc, chiar dacă este incapabil să se judece pe sine, şi întregul său comportament va fi de acum înainte marcat de această apartenenţă, pe care, la rândul său, prin simplul fapt al singularităţii lui, va contribui să o fortifice şi să o precizeze. Astfel, în relaţia dată, burghezul este purtătorul

acestor imagini şi este, orice ar fi, simbolizat prin ele. Este, în acelaşi timp, el şi propria-i clasă. Dar asta nu ne simplifică sarcina. Cât de relaxantă şi de facilă este împărţirea pe straturi sociale şi epoci! Acolo avem, cel puţin, o coerenţă, posibilitatea de a stabili în mod raţional nişte limite şi nişte semne. Dacă păstrăm reunite aceste patru caractere incoerente într-o mână pentru a-l desemna pe burghez, obţinem un portret plin de grimase, inconciliabil, sau, mai curând, o substanţă care se modifică progresiv, un veritabil Proteu. Dar poate că acesta este unul dintre radicalii esenţiali ai burghezului.

* * *

Înainte de asta se mai impune însă o întrebare. Se admite uşor că burghezia nu mai are astăzi aceeaşi forţă şi aceeaşi importanţă ca odinioară. Dacă acum capitalismul a găsit în nişte forme noi un leac de întinerire, nu e meritul burgheziei a cărei fervoare s-a stins. Nimeni nu se mai gândeşte să-i sară în apărare. Cuvântul burghez a devenit, în mod curent, o insultă. Burghezia reprezintă ceea ce societatea a condamnat de sute de ori. Puterile ei nu mai sunt aceleaşi. Morala sa, ca şi familia, au intrat în declin. Cu toate acestea, în societatea noastră există o supraabundenţă de lucrări acuzatoare la adresa ei. În fiecare an apar în Franţa zece romane sau piese de teatru care n-au altă temă, altă finalitate, decât să lovească în burghez. Am arătat în altă parte[16] unul dintre aspectele acestei furori lipsite de îndrăzneală. Şi n-am încetat să-mi pun întrebări pe seama acestei contradicţii, aşa cum am precizat la începutul cărţii de faţă. Burghezul nu mai există, nici ca putere, nici ca număr, este o simplă relicvă a trecutului, un supravieţuitor. De ce trebuie să ne înverşunăm împotriva lui? De ce mai trebuie să-l ucidem? Cu siguranţă, operaţiunea cathartică la care m-am referit mai sus nu s-a încheiat încă. Exorcizarea are loc atâta timp cât creatorul se simte el însuşi burghez, condiţionat de apartenenţa lui ereditară şi solidaritatea lui cu această

16 O exegeză a noilor locuri comune, Calman-L^vy, 1966 (n.a.)

lume… Şi iată cuvântul care ne introduce într-o nouă dimensiune: lumea burgheză, în aparenţă fenomenul este bine cunoscut: Marx a arătat că această clasă conducătoare modelează o societate conformă cu imaginea ei, îi impune propria-i ideologie, creează o lume burgheză. Inutil să mai insistăm. Dar lucrurile devin dintr-odată mai dificile dacă se ia în considerare că burghezia în declin, în calitatea ei de clasă, nu-i cedează proletariatului conducerea societăţii, că nu găsim nicăieri un oraş socialist şi că n-am ajuns la o lume nouă. Societatea noastră actuală este continuarea exactă, logică şi nu dialectică, a societăţii din secolul al XIX-lea – adică a societăţii burgheze. Lumea burgheză nu s-a şters, nu s-a prăbuşit odată cu dispariţia clasei burgheze. Dimpotrivă. Ea nu mai este opera unei clase, este opera tuturor. Burghezul nu mai există, dar societatea noastră este cea pe care a elaborat-o. Iar noi, cei care suntem în interiorul ei, cine suntem noi? Clasa burgheză s-a risipit în vânt, dar structurile, ideologiile, miturile, instituţiile noastre sunt cele pe care ea le-a creat. Trăim într-o lume burgheză. Şi asta pretutindeni. În U.R.S.S., iar mâine poate în China sau în Algeria. Burghezul era un om al puterii, raţional şi grotesc. Şi ne-a lăsat o lume a puterii, raţională şi grotescă. Bufonul nu râde – dar el era un bufon. Nici burghezul, dar ne-a avut. Aceasta se resimte, probabil, în mod inconştient, de către toţi aceşti scriitori, de către toţi aceşti regizori. Ceea ce vor ei să arate nu este vechiul trecut de clasă, ci însăşi lumea de astăzi. Doar că se înşală atunci când înfăţişează burghezul în calitate de clasă. Trebuie să mergem mai departe şi să descoperim ultimul avatar al burghezului.

Dacă lumea este aşa şi dacă burghezul, pe de altă parte, este Proteu, înseamnă că între ei există o relaţie profundă şi că toate contradicţiile pe care le descoperim în lumea noastră, contradicţia dintre cele patru caractere pe care le-am menţionat, exprimă contradicţia însăşi a conştiinţei burgheze. Burghezul este omul contradicţiei

intrinseci. Totul este în el contradicţie; el ni se revelează drept „artefactul” cel mai evoluat, drept produsul cel mai desăvârşit, drept revelaţia cea mai completă a unei societăţi ce a trăit vreme de un mileniu sub semnul contradicţiei absolute dintre credinţa şi realizarea ei. Creştinismul, în calitatea lui de revelaţie, de exigenţă radicală, de punere în chestiune a omului în totalitatea lui, de opoziţie între credinţă şi omul religios, de unificare perfectă între Dumnezeu cel Absolut şi om, în timp ce acest Dumnezeu Absolut era şi rămânea mereu Absolut Celălalt, acest creştinism nu putea decât să fie ori respins în totalitate de societate, ceea ce ar fi fost rezonabil, ori transformat de aşa manieră încât să i se reţină partea utilizabilă: desacralizarea naturii, punerea în manoperă a capacităţilor umane extreme, puterea de iniţiativă şi de interogare. Or, lumea noastră n-a ştiut să facă nici tuia, nici alta. Ea a încercat fără încetare să schimbe creştinismul, să-l civilizeze, să facă din el o forţă socială, să educe şi să relativizeze acest absolutism. Dar s-a găsit mereu, atunci când biserica sau societatea erau pe punctual de a reuşi în Marea Conduită Impusă, care, îmblânzind disiparea creştinismului, l-ar fi transformat în ceva util, s-a găsit mereu un om sau un grup care să strige „Trădare!” pentru a pretinde revenirea la adevărul de la început, care se văzuse că e imposibil de pus în practică. Lumea noastră occidentală a trăit această nesfârşită contradicţie dintre o exigenţă absolută şi un comportament eficace. N-a ştiut să renunţe la niciuna dintre ele. Iar comportamentul ei a fost necontenit acuzat de această exigenţă, această exigenţă a fost necontenit contestată de necesitate. Burghezul a acumulat în el totalitatea acestei contradicţii: anticreştinismul, ateismul, utilizarea religiei sunt fenomene secundare. El este produsul contradictoriu al acestei contradicţii. A încercat să utilizeze ambele forţe şi a fost fărâmiţat în aspecte disociate de aversiunea lor reciprocă. A cumulat în conştiinţa lui toate contradicţiile posibile: ale moralei şi ale lipsei de semnificaţie, ale

utilitarismului şi ale Valorii, ale fericirii şi ale ascezei, ale nihilismului şi ale eficacităţii, ale exploatării şi ale caritătii, de la primatul acordat faptei, la adularea culturii... Feţe diverse ale Aceluiaşi – care a reuşit să ne izbăvească de nebunie printr-un exces de rigoare. Dar contradicţiile lui de conştiinţă, duse până la nivelul lor cel mai înalt, au fost transmise lumii pe care a creat-o şi pe care ne-a oferit-o – perpetuându-se el însuşi. Dar în cine?

A FI BURGHEZ

— CARACTERELE PRESUPUSE – Atunci când s-a căutat o trecere în revistă completă şi coerentă a burghezului şi a societăţii acestuia, s-au manifestat două căi diferite, după părerea mea, ambele deopotrivă de înfundate. Unii l-au caracterizat pe burghez în calitate de reprezentant al unei clase, având o anumită funcţie, un anumit rol economic şi atunci au fost privilegiate anume aspecte, căutându-se construcţia unui tip economic. Pentru alţii, burghezul a reprezentat un tip uman bun de descris. Desigur, cele două tendinţe au partea lor de exactitate, rămân utile, dar sunt viciate de un defect iremediabil.

Ştim că formula curentă consistă în a-l ataşa pe burghez unei anumite structuri economice, respectiv proprietăţii private, în special proprietăţii private a mijloacelor de producţie. E ciudat că această formă juridică a căpătat o asemenea importanţă în gândire, încât a devenit, dintr-un accident, cum era, un fel de monstru omnipotent, omnideterminant, devenind totodată un veritabil simbol, înţelegem prea bine că în perioada în care această proprietate s-a întărit şi s-a folosit de mijloace de mii de ori mai puternice decât tot ce existase mai înainte, lumea a fost fascinată într-o anumită măsură de minunile ei. Dar să i se mai afirme încă importanţa determinantă pare straniu. Trebuie oare reamintit că proprietatea privată a existat şi în alte epoci, cu aceeaşi pregnanţă, şi că n-a apărut odată cu burghezia? Invers, trebuie oare reamintit că există o veritabilă burghezie şi în ţările unde proprietatea privată a mijloacelor de producţie a fost

suprimată (în U.R.S.S. de exemplu)? Trebuie oare reamintit că în ţările africane, unde proprietatea privată n-a fost niciodată prea înfloritoare, se naşte şi se dezvoltă în présent o burghezie foarte interesantă? Şi nud important pentru mine este faptul că în lumea occidentală avatarurile proprietăţii private n-au schimbat simţitor faţa lumii burgheze. Ce s-a ales din speranţele lui Bernstein şi ale lui Jaurès, legate de socializarea generală şi de dispariţia clasei burgheze graţie apariţiei societăţii anonime? Aceasta ar pulveriza capitalul în nişte fracţiuni infime, astfel încât toată lumea ar accede la proprietate prin intermediul societăţilor pe acţiuni. Această difuziune a proprietăţii semnifică în realitate colectivizarea ei; nu mai există o adevărată proprietate privată din moment ce fiecare posedă o fracţiune reprezentativă şi şanjabilă a bunurilor de producţie. Vai, nu se ţinuse cont de capacitatea de acţiune a burghezului, care avea să folosească această operaţiune în profitul său. Să nu se spună că avem aici dovada faptului că proprietatea îl creează pe burghez: eu socotesc că e, mai degrabă, invers: burghezul este cel care a creat modul acesta de proprietate. Se acuză codul civil că ar fi codul burghez prin excelenţă pentru că a organizat proprietatea de o asemenea manieră încât totul să se întoarcă în favoarea burghezului. Este în mare parte exact. Dar asta înseamnă că burghezul a existat înaintea acestei organizări, de vreme ce, în cele din urmă, el a stabilit-o şi a impus-o. În realitate, burghezul este anterior structurării proprietăţii private a mijloacelor de producţie. El s-a servit de ea, a modelat-o în conformitate cu nevoile lui, dar nu este creat de ea şi, mai mult chiar, nu este legat de ea în mod necesar. Ea reprezintă unul din modurile lui de expresie, dar burghezul poate exista şi fără determinarea proprietăţii private. Astăzi asistăm la fenomenul cel mai interesant în această privinţă: într-un număr crescând de ţări occidentale proprietatea privată este din în ce mai limitată, exercitarea ei tot mai îndoielnică şi tot mai puţin

fructuoasă, e adesea naţionalizată sau expropriată, din motive câteodată superficiale, sub pretextul interesului colectiv. Se constată vreun declin al societăţii burgheze? Eu cred că, dimpotrivă, capătă o vigoare nouă, o stimulare. Iar imensa clasă a celor care lucrează în domeniul „serviciilor" reprezintă o clasă aparte sau poate fi asimilată unei fracţiuni a clasei burgheze? Se ezită a se da un răspuns la această întrebare, totuşi, ei nu sunt proprietarii unor mijloace de producţie, uneori nici măcar nu le utilizează. Deci, proprietatea privată nu e semnul evident al acestei clase? Se va spune că sunt incluşi într-un sistem de proprietate privată şi că prin aceasta aparţin burgheziei? Dar ei simt cu siguranţă aceiaşi şi în Iugoslavia, în U.R.S.S. în sfârşit, faptul bine cunoscut al disocierii în regimul actual între proprietatea asupra mijloacelor de producţie şi utilizarea şi gestiunea lor de către cadrele superioare ne permite să răstrângem titulatura de burghez doar asupra deţinătorilor acestei proprietăţi private? Se pare că nu – de aceea, cea mai mare parte a sociologilor, vorbind despre clasa burgheză (cu excepţia marxiştilor de strictă obedienţă) voalează oarecum această importanţă a proprietăţii private, căutând altundeva originea şi criteriile burghezului. Cu toate acestea, trebuie făcută o menţiune specială pentru Mills[1718], de obicei mai bine inspirat, care vrea să menţină această legătură. Cadrele superioare – spune el – nu beneficiază decât de dreptul de decizie conferit de instituţia proprietăţii. Este adevărat că nu mai sunt personal proprietarii bunurilor pe care le gerează, dar, dacă proprietatea a trecut de la o clasă numeroasă de administratori la o clasă restrânsă de proprietari, ea nu şi-a pierdut puterea: „ea înseamnă acum, nu doar o putere asupra lucrurilor posedate, ci şi o putere asupra oamenilor

17 Charles Wright Mills (1916-1962) - important sociolog american, autorul unor lucrări de referinţă ca Gulerele albe, Elita puterii, Imaginaţia sociologică, (n.t.)

18 Mills, Gulerele albe, ed. franc., p 112 şi urm. (n.a.)

care nu posedă aceste lucruri; proprietatea este cea care îi alege pe cei care pot să comande şi pe cei care trebuie să se supună". „Niciun conducător de firmă n-a adoptat vreodată o poziţie politică opusă intereselor proprietăţii private, considerate ca instituţie. Pe plan teoretic şi practic, este principalul ei apărător, iar mentalitatea lui politică este asemănătoare cu cea a marelui proprietar de la care deţine puterea". 1. Nu e greu de văzut argumentul lui Mills, care nu este, în mod manifest, inexact. Este adevărat că schimbarea repartiţiei puterilor între proprietari şi administratori nu diminuează puterea proprietarilor, nici nu modifică natura Juridică a proprietăţii. Este evident că, în ceea ce priveşte cel de-al doilea punct, proprietatea, aşa cum au definit-o juriştii de la sfârşitul secolului al XVIII-lea, oricât de schimbată, şi-a păstrat aceeaşi natură juridică. Trebuie remarcat doar că, în ciuda previziunilor de la sfârşitul secolului al XIX-lea, mai degrabă ea s-a concentrat, numărul proprietarilor de mijloace de producţie, al proprietarilor beneficiind de autoritate s-a diminuat mult. Şi trebuie să observăm atunci următorul lucru: în plan manifest, numărul deţinătorilor de acţiuni a crescut enorm, micii acţionari simt fără număr. Dar ei nu beneficiază de nicio autoritate, nu ei îi conferă managerului dreptul de decizie. Cei care aleg administratorii, cadrele superioare, directorii, simt foarte puţin numeroşi. Proprietatea pine să se fi concentrat în mâinile lor. Ceea ce, în aparenţă, intră în contradicţie cu difuziunea ei. Trebuie, aşadar, să facem distincţia între deţinătorii de proprietate privată lipsiţi de putere socio-economică (nenumăraţi) şi deţinătorii de proprietate privată investiţi cu putere socio-economică (puţin numeroşi): or, proprietatea privată a unora şi a celorlalţi este, din punct de vedere juridic, aceeaşi. E aceeaşi instituţie. Trebuie, aşadar, să conchidem că nu instituţia, structura juridică (aşadar proprietatea privată care nu este nimic mai mult decât o structură juridică) este determinantă. Avem de a face cu fenomene de tip diferit.

Dar trebuie să facem o ultimă remarcă: pe bună dreptate, în consideraţiile sale, Müls evită să vorbească despre burghezie, despre clasa burgheză. El vorbeşte despre clasa proprietarilor sau de clasa conducătoare. Pe de o parte, arată cu îndreptăţire că toate „cadrele” fac parte din clasa conducătoare. Şi chiar subliniază puternic: „Dacă proprietatea privată ar fi abolită, puterea ce le-ar rămâne ar fi aşezată pe o altă bază şi ar trebui să caute o altă formă de autoritate”. Apreciază, deci, că aceştia şi-ar păstra puterea chiar şi în absenţa regimului proprietăţii private. Pe de altă parte, el arată, de asemenea, că aceste cadre sunt asociate clasei proprietarilor, trecând prin diverse posturi sau prin căsătorie, fără a fi ei înşişi nişte proprietari: dar prezintă aceleaşi caractere sociologice în calitate de grup social. Aşadar, nu proprietatea privată imprimă aceste caractere. În toate acestea, însă, niciun cuvânt despre burghezie – un concept mai greu de aplicat în Statele Unite? Sau Mills îl găseşte – pe drept cuvânt – prea vag? Prima remarcă duce, o dată în plus, la concluzia că structura societăţii private dă naştere unei clase care nu poate fi calificată imediat pur şi simplu drept burghezie. Aşadar, nu există o legătură necesară între ele. Cred că importanţa pe care i-o mai atribuie Mills proprietăţii private este semnificativă tocmai atunci când nu face să se întemeieze pe ea o burghezie. Căci tot ce vreau să contest aici este că burghezia poate fi caracterizată prin instituţia proprietăţii private. Asocierea lor este un accident istoric. Iar burghezia a întrebuinţat proprietatea privată, fără ca să fi fost creată de ea.

* * *

Adesea s-a dorit, de asemenea, definirea burghezului prin bani. Burghezul este omul banilor – dar nu neapărat un avar. Meseria lui este aceea de a manipula banul. Burghezii din comedii erau financiari, bancheri, cămătari. Apoi, urmează rentierul, a cărui singură activitate o constituie plasamentul banilor şi încasarea cupoanelor sale. Chiar şi atunci când se ocupă cu altceva, singurul său

scop este să câştige bani. Burghezul este acela care a făcut banul rege şi adoră Zeul Dolar. El foloseşte banul drept mediator – măsură şi intermediar totodată. Pentru burghez totul poate fi măsurat în bani şi totul poate fi cumpărat. Totul este transformat în valoare monetară – indiferent dacă lucrurile sunt privite din punct de vedere moral sau filosofic. Cunoaştem satirele sau diatribele privind cumpărarea conştiinţelor, corupţia, în măsura în care banul este marele mijloc de acţiune al burghezului. Nu de mult, *Le Nouvel Observateur* titra că „acolo unde o unitate americană se instalează în Vietnam, se instituie domnia banului" (martie 1967). Vechiul reproş al virtuţii înspăimântate. Şi acuzaţia că burghezul cumpără până şi virtutea fetelor, că face din căsătorie o afacere bănească. Burghezul e un bătrân vicios care cumpără fecioarele fragede. Omul valorează atât. Fiecare activitate se măsoară în bani, în conformitate cu costul şi randamentul său. Şi, în mod reciproc, este imposibil să dobândeşti indiferent ce anume fără acest intermediar. Banul este singurul mediator al lumii burgheze, aşa cum a arătat Marx în mod amănunţit. Banul este mobilul şi scopul tuturor acţiunilor din această societate. Această propoziţie nu este decât consecinţa logică a celei precedente. În felul acesta, lumea burgheză este organizată pentru producerea şi conservarea banului – chiar activităţile culturale sau spirituale capătă sens şi întemeiere printr-un ritual specific monetar. Dar o asemenea domnie a banului nu se poate stabili pe o bază pur instituţională, are nevoie şi de o ideologie. Iar această ideologie a banului este destul de bine constituită, de exemplu prin elaborarea unui sistem educativ orientat în totalitate spre cucerirea unei situaţii profitabile; şi împărtăşim încă această optică atunci când denigrăm facultăţile noastre şi învăţământul lor, care nu pregăteşte studenţii pentru „intrarea în viaţă", care nu oferă cunoştinţe tehnice „imediat utilizabile", care nu permite accesul la o meserie: aceasta vrea să spună limpede că învăţământul nu asigură câştigul de bani. Toate

reproşurile actuale la adresa învăţământului sunt o consecinţă a primatului banilor. Fapt cu totul de remarcat atunci când aceste reproşuri vin din partea stângii sau a intelectualilor dezinteresaţi. Inutil să mai insist, procesul banului a fost făcut de o mie de ori. Că burghezii sunt oamenii banilor, că ei au transformat natura acestuia este o evidenţă acceptată de toată lumea. Ca toate evidenţele, conţine partea ei de adevăr. Dar e vorba de o reacţie prea epidermică (chiar şi atunci când e profund structurată, ca la K. Marx) pentru a ne transmite o realitate esenţială. Că tânărul care n-are încă o meserie şi care îi vede pe nenorociţii de bătrâni ieşind fie cu „legitima" lor acoperită de bijuterii, fie cu răpitoare *cover-girls*[19], e cuprins de ură faţă de posibilităţile oferite de ban; că şomerul se simte aneantizat pentru că în această societate lipsa banului este o lipsă de fiinţă şi e cuprins de ură faţă de această negare a lui însuşi – se înţelege de la sine. Că i se atribuie această domnie a banului burghezului, pentru că de două secole burghezul e cel care are bani – este, de asemenea, evident. Dar este sigur că reciproca este exactă, şi că burghezul este acela care a făcut banul ceea ce a devenit, că posesia şi specificarea banului este caracteristica burghezului şi că, în cele din urmă, burghezul este ce este din cauza banilor? Nimic nu e mai puţin sigur. Au mai existat societăţi întemeiate pe bani, precum Tyrul sau Cartagina, despre care nu se poate afirma că au produs un tip uman identificabil cu burghezul 111. A existat o ideologie a banului care n-are nimic de-a face cu burghezia, de exemplu evreii din Evul Mediu nu erau burghezi în niciun sens al cuvântului, nici conchistadorii – şi, totuşi, ei au avut o adevărată ideologie a banului, ba chiar o mitologie.

Există o putere a banului fără burghezie, o folosinţă a banului în relaţiile matrimoniale; ştie toată lumea că în nenumărate societăţi femeia este cumpărată, sub diverse forme, de soţ. Am studiat îndeajuns istoria instituţiilor ca să ştiu că noţiunea de cumpărare nu este congruentă din

19 fete inimoase care apar pe copertele revistelor (lb.engl) (n.red.)

punct de vedere juridic în cea mai mare parte a cazurilor, dar când se spune că în „căsătoria pe bani” burghezul îşi cumpără soţia, din punct de vedere juridic, nu este cu nimic mai exact. De aceea se pot stabili nişte paralele valabile. Nu burghezul a inventat nefericita practică de a estima în bani tot ce are legătură cu omul. Bravii vizigoţi ai lui Alaric cu greu ar putea fi calificaţi drept burghezi şi, totuşi, în legile lor găsim cea mai desăvârşită analiză a valorii în bani a omului şi a fiecăreia dintre părţile lui. Cu adevărat, nimic din ce i se reproşează burghezului în acest domeniu nu îi este specific! Este o realitate mai veche şi mai cuprinzătoare. Nu-l poţi defini pe burghez prin relaţia lui cu banul, prin utilizarea de către el a monedei. Evident, acestea sunt fapte de reţinut şi trebuie admis că domnia banului este coextensivă cu dezvoltarea clasei burgheze. Dar, în realitate, banul este inclus într-un sistem mult mai cuprinzător, într-o concepţie de viaţă, într-o relaţie cu lumea în care el nu constituie decât un aspect, un mijloc, un centru de cristalizare. Dar nimic din toate acestea nu ne îngăduie să limităm portretul burghezului sau să-i explicăm comportamentul, căci vorbim în cele din urmă despre o fiinţă şi nu despre o atitudine. Opoziţia dintre a fi şi a avea, clasică de la Marx încoace, este cu siguranţă exactă. Dar banul nu joacă aici decât un rol secundar – şi mi se pare că marea mişcare a burgheziei a depăşit finalmente această opoziţie, situându-se dincolo de fiinţă, cât şi de posesie, într-o nouă opoziţie, pe care o vom descoperi ceva mai încolo.

— ¡ «» ¡cHe

Cei care renunţă să caracterizeze burghezul prin semne *de facto*, prin relaţia lui cu elementele materiale sau în calitate de clasă, se limitează adesea la o descriere individuală şi trasează un portret al burghezului. El este ataşat banului, materialist grosier, timorat, sedentar, incult şi pretenţios.

Este moralist şi ipocrit. Deviza lui e Muncă-Familie-Patrie. Este de dreapta, conservator, reacţionar – este

bătrân şi legat de trecut. Acţionează subteran. Are o inimă aspră şi nemilostivă. Este superficial. Abia dacă există. Este „cumplit”, dar nu în sensul Legiunii Străine, ci în acela al lui Boris Vian. Este un beoţian în toate privinţele. Dar se admite, de asemenea, că e snob. Deţine o mulţime de privilegii: călătoreşte la clasa întâi sau în avion, etalându-şi pântecele vârât în tot ce e mai rafinat şi burduşindu-l cu mâncărurile cele mai suculente. Este în totalitate nefiresc; nu are nimic de reţinut sau de înţeles. De altfel este incapabil să spună ceva – iar teatrul ne-a arătat (Ionesco, Beckett) până în ce punct burghezul nu spune nimic, nu exprimă nimic. În acelaşi timp, este sofisticat, căci îi place, de asemenea, să se lase flagelat, şi cu cât e izbit mai tare cu piciorul în posterior cu atât e mai mulţumit. Nu pentru că ar fi masochist (acesta e un privilegiu al elitelor erotico-intelectuale!

— Georges Bataille stabilind comportamentul tipic legat de acest subiect), nici pentru că ar avea o conştiinţă vinovată (dimpotrivă, el este înfăţişat aici ca având o bună conştiinţă de sine sub toate aspectele), ci pentru că asta face parte din ceea ce înţelege el prin cultură.

Inutil să reiau în detaliu acest portret al burghezului, descris de sute de ori – mereu cu aceleaşi trăsături: vanitate nelimitată, vacuitate, lipsă de interes. Burghezii sunt nişte fantome mondene, nişte semicretini, care trăiesc doar pe jumătate nişte aventuri de o banalitate desăvârşită, nişte fiinţe neghioabe şi incolore. Dar toţi au situaţii de invidiat: sunt şefi de întreprinderi, cadre superioare. Totul este inept şi ne înfăţişează inepţia burgheziei. În prezenţa acestui portret nu mă pot reţine să nu fac aceeaşi reflecţie ca atunci când Hitler este descris cu complezenţă ca un simplu alienat sau (acum) Stalin ca un biet imbecil care nu ştia să citească o hartă. Dacă au avut nevoie de cinci ani ca să-l dea jos, cu o putere care era în ultimii trei ani de patru sau cinci ori mai mare decât cea Germaniei, înseamnă, aşadar, că marii noştri oameni trebuie să fi fost mult mai dobitoci decât acest nebun. Şi

Stalin! Dacă l-au lăsat să vină la putere şi să se menţină acolo treizeci de ani înseamnă că toţi oamenii din statul sovietic erau nişte idioţi amărâţi. Dacă burghezii îmi sunt înfăţişaţi în felul acesta, mă întreb cum se face că de cinci sute de ani nu s-a izbutit nimicirea acestor lemuri, disiparea acestor fantome. Cum de toate eforturile împotriva lor au eşuat? Cum de sistemul care le-a produs funcţionează şi – pe legea mea! – nu tocmai rău?

În realitate, acest portret este în totalitate imaginar. Diferenţiez complet această descriere de cele patru portrete pe care le-am reţinut în primul capitol şi care subliniau fiecare un aspect efectiv al burghezului în realitatea lui. Aici ne găsim la nivelul celei mai proaste literaturi, acela al superficialităţii lineare. Aici nu burghezul e superficial, ci pictorul său. Se încearcă o caracterizare a burghezului prin spiritul său burghez, dar nu se culege decât vânt sau cenuşă dacă e zugrăvit ca spirit. Prin această descriere se doreşte o localizare a burghezului, o circumscriere a lui în propria-i vacuitate, păstrarea lui acolo, dar el scapă mereu, există întotdeauna o fărâmă de burghez care iese mereu din rama cu care pictorul vrea să-şi pună în valoare lucrarea. Dar, în fapt, superficialitatea conduce la inexactitate: pentru că sunt izolate de bogăţia, de greutatea, de profunzimea contextului, aceste trăsături devin inexacte. Burghezul este caracterizat prin false caracteristici – iar acest efort al literaturii noastre moderne revelează, tocmai prin ostilitatea lui, un proces foarte interesant: alegerea acestor false caractere nu este nici gratuită, nici nesemnificativă. Dacă îl descrii pe burghez sub această înfăţişare incoerentă, superficială, futilă, este pentru a te asigura că te-ai diferenţiat de el. Aşa este el, priviţi, eu nu sunt aşa. Deci nu sunt burghez. Acest silogism vi se pare foarte grosolan şi foarte simplist? Redus la această dimensiune lineară, el este într-adevăr simplist. Exprimat la nivel intelectual, este grosolan. Dar, cu siguranţă, niciunul dintre aceşti autori nu îl exprimă făţiş, nu îl face

să iasă în evidenţă. El rămâne ascuns în adânc, îngropat, disimulat sub complexităţile istoriei şi sub poleielile artei. Dar el e acolo, în spatele discursului, bine ascuns, bine disimulat. E el, dar atât de drăguţ orchestrat încât nu-l vedeţi. Ca un desen de Picasso, pornit de la o schiţă clasică, exactă, armonioasă, care, însă, deformată, făcută cioburi, supraîncărcată progresiv, devine de nerecunoscut. Să ne înţelegem. Sunt necesare două precizări: atunci când mă refer la cei care ne furnizează o descriere atât de meschină a burghezului pentru a se diferenţia de el, deosebesc complet această atitudine („nu sunt ceea ce mă credeţi”) de cea care mi s-a părut că stă la baza atacului furibund împotriva Manjitului, pe care l-am numit un rit cathartic. Această operaţiune trebuie luată în serios. Fenomenul burghez este atât de profund, încât e nevoie de o execraţie în toată puterea cuvântului, de un sacrament al terorii pentru a te elibera. Trebuie să faci să intervină puterile, trebuie să mobilizezi toate resursele fiinţei pentru a transfera asupra ţapului ispăşitor răul absolut şi, oricine ar fi Mânjitul, să-l ucizi ca pe o însumare a Răului.

Ceea ce este total diferit de atitudinea pe care o am în vedere aici, care se ataşează de ceea ce e mai superficial şi vrea să ne convingă că burghezul este o fiinţă fără importanţă şi fără semnificaţie. Şi, dacă în ambele cazuri apare o voinţă de diferenţiere, în cel dintâi ea presupune o separaţie căreia i se cunoaşte preţul şi în care Mânjitul posedă o valoare aproape absolută, în cel de-al doilea ea implică doar un umor uşor, o teamă de a a fi luat drept... un estetism lipsit de seriozitate. Iar în acest caz burghezul nu este văzut şi, cu atât mai puţin, nu ne este înfăţişat. Se încearcă doar diferenţierea de el într-un plan monden, intelectual. Şi dacă ne este înfăţişat aşa cum nu este, este pentru că nu se ştie cum este. Altfel spus, există aici o incapacitate de a sesiza realitatea burghezului, ba chiar şi de a o vedea. Căci ei cred, cu toată onestitatea, că ceea ce ne înfăţişează este burghezul. Dar dacă se înşală, în ciuda deplinei lor onestităţi, înseamnă că trebuie să

existe în această operaţiune ceva viciat. Iar ceea ce este viciat este tocmai ceea ce ar trebui să ne permită să sesizăm realul şi ne împiedică, totuşi, definitiv să o facem, adică este conştiinţa. Astfel, aceste descrieri emană dintr-o falsă conştiinţă – adică dintr-unul din caracterele reale ale burgheziei. Toate aceste descrieri oarecum vide, mai degrabă lejere decât crude, aceste caractere presupuse, sub specia cărora ne este înfăţişat burghezul, sunt exerciţiile de stil ale unei false conştiinţe, ale unei conştiinţe cu adevărat burgheze. De altfel, grija de a se diferenţia de burghez este foarte bine înscrisă în conştiinţa intelectualului burghez şi, tot aşa, acest judicios discernământ a ceea ce îi place să flageleze burghezului vine dintr-o autocunoaştere, iar scriitorul se grăbeşte să-şi biciuiască publicul (cu atât mai burghez cu cât va cumpăra această carte sau va merge să vadă această piesă), dar se biciuieşte şi pe sine însuşi, cu o dublă sau chiar triplă plăcere. Care îi satisface fiinţa burgheză. îi satisface exigenţele de intelectual antiburghez. îi umple portofelul. Aceste exerciţii de descriere superficială fac parte din specificitatea mediului burghez.

Nu, cu siguranţă, aceste caractere reţinute de obicei, fie pentru a defini clasa, fie pentru a descrie omul, nu înseamnă mare lucru şi putem trece uşor peste ele.

În fapt, aceste caractere pe care le-am desemnat drept presupuse nu sunt decât raţionalizarea judecăţilor estetice asupra burghezului, punerea în valoare a unor consecinţe minime (dar afectate de un semn negativ) care decurg dintr-o primă atitudine faţă de viaţă şi de societate, cu mult mai importantă.

A FI BURGHEZ

(continuare)

— IDEOLOGIA FERICIRII – Trebuie, neîndoielnic, la început, să ne dedicăm unei scurte reflecţii metodologice pentru a afla cum ar fi cu putinţă să discernem caracterele reale ale burghezului. Pentru a le recunoaşte, e important să precizăm obiectul observaţiei noastre. Dar aici mă voi

mărgini să reiau ceea ce reiese din primul capitol: considerăm drept burghez ceea ce oamenii din secolul cil XIX-lea au denumit ca atare, fie că e vorba de o denumire dată de un observator străin (muncitor, artist), fie că e vorba de o titulatură pe care cel în cauză şi-a atribuit-o el însuşi. Aşa fiind, vom avea numeroase trăsături moştenite, reproduse, marcate de cultura timpului, de mişcarea generală a ideilor şi de instituţii, iar, de aici, comune la origine tuturor celor care făceau parte din societatea occidentală de la începutul revoluţiei industriale şi pe care n-o putem numi încă societate burgheză. Dar alte caractere se vor ivi ca specifice, născute în sânul burgheziei, în mod voluntar sau nu, şi exprimând fiinţa burgheză în singularitatea ei. Şi tocmai aceştia vor fi indicii pe care îi vom reţine. E vorba să căutăm ceea ce apare odată cu tipul social al burghezului, cu organizarea socio-intelectuală a acestei categorii, apoi a acestei clase. De ceea ce apare acum fără să fi existat înainte.

Or, în acest domeniu, nu are importanţă filosofia elaborată, nu arta oficială, nu ideile burgheziei, nu morala ei explicită, ci tipul uman real, aşa cum apare prin intermediul instituţiilor economice, politice, juridice pe care le creează, prin intermediul structurilor sociologice care se creează, prin intermediul formelor estetice şi intelectuale în care se recunoaşte şi, de asemenea, prin intermediul ideilor gata făcute pe care le adoptă, pe care Léon Bloy[20] le-a pus perfect în valoare în exegezele sale. Toate acestea sunt semne, indicii, puncte de reper a ceea ce burghezul consideră că e scopul, obiectivul, orientarea întregii lui existenţe. Or, în acest moment, mai mult ca oricând, singularul este luat drept universal. Burghezul nu concepe că existenţa lui ar putea fi diferită sau un caz particular al existenţei celorlalţi oameni, pe scurt, al existenţei în general. Ceea ce îşi propune ca sens sau ca scop este, în ochii lui, sensul şi scopul tuturor vieţilor omeneşti. Astfel, exprimând un mod specific de a fi, diferit

20 Léon Bloy (1846 -1917) - romancier, eseist şi polemist francez.

în raport cu cele care l-au precedat, el pretinde că acest mod de a fi reprezintă un progres, totalizând sau înlocuindu-le pe cele anterioare. El stabileşte, în felul acesta, un anumit tip de relaţie cu universul ambiental şi cu societatea. Însă, acolo pot să existe, desigur, dacă ne oprim la primul nivel al acestei observaţii, o mare parte a acelor trăsături semnificative. Pentru a descoperi modul de a fi specific burghez, trebuie să ne ridicăm de la această multitudine de indici la un caracter mai global, care să le conţină şi să le explice. Cu cât mai mare va fi numărul acestor trăsături, atitudini, formulări intelectuale, instituţii incluse în caracterul global, cu atât acest caracter va avea în final şansa de a fi mai exact. Reciproc, cu cât acest caracter ne va permite să efectuăm o sinteză a factorilor pe care analiza sociologică ne va permite să-l efectuăm, cu atât mai mult el se va revela ca exact. În particular, s-ar putea estima că acest caracter esenţial, pus în evidenţă, adus la lumină, combinat cu daturile anterioare, moştenite, după cum am văzut, de burghezie, ar putea să-l explice pe Proteu. Nu voi descrie demersul pe care l-am efectuat în conformitate cu metoda pe care tocmai am rezumat-o pe scurt: aceasta ar presupune redactarea unui întreg volum. O să precizez aici doar concluzia. Am constatat în final că burghezul ar putea fi definit prin două caractere. Două caractere ce se situează la două nivele diferite: unul ideologic şi altul pe care l-am putea numi ontologic, dar cu o precizare ce va apărea mai târziu. Ambele se raportează la o anume manieră de a fi – şi, astfel, dispare ezitarea menţionată mai sus: trebuie să considerăm burghezul ca pe un membru al clasei burgheze, adică drept o fracţiune a clasei burgheze – sau mai degrabă trebuie să-l luăm în considerare ca individ şi să-i facem portretul? Suntem, efectiv, în prezenţa unei atitudini fundamentale în faţa lumii şi în interiorul societăţii. Este vorba, într-o manieră indisociabilă, despre un element individual şi un element colectiv. Burghezul posedă individual această atitudine. Dar clasa, apoi societatea burgheză, nu se constituie doar

prin adiţiunea acestor atitudini individuale. Căci burghezul se află la naşterea lui într-un anumit cadru, primeşte o anumită formă, găseşte un „deja-acolo” Iar comportamentul său individual exprimă, de asemenea, şi în acelaşi timp, apartenenţa lui de clasă (şi, să subliniem că nu avem de-a face cu o situaţie specifică doar burghezului). Dar această atitudine, aceste opinii au ceva extrem de pregnant: sunt globalizatoare şi suple: atitudinea burghezului variază foarte mult (în aparenţă) în ceea ce priveşte expresia ei, în funcţie de mediul social global în care e exprimată. Această variabilitate, această plasticitate, ne face să ne înşelăm adeseori în legătură cu realitatea burghezului. Or, rezultă, dimpotrivă, că el are mereu aceeaşi atitudine fundamentală, adaptată la diferite contexte. Dacă ajungi să descoperi această atitudine fundamentală în spatele diverselor sale disimulări, atunci poţi fi sigur că ea este una din funcţiile fundamentale care definesc burghezia. Caracterul ideologic care reiese din cercetarea noastră n-are nimic original la prima vedere: e ideologia fericirii. Caracterul ontologic constă în capacitatea de asimilare. Prima se găseşte exprimată în mod evident într-un mare număr de formule, texte, studii morale, sociologice, economice, politice, elaborate de burghezii din secolul al XIX-lea. A doua, din contra, este secretă, ascunsă în mod voluntar sau nu: transpare doar în toate comportamentele şi, de asemenea, în diversele ideologii, în instituţii… Le serveşte drept numitor comun, drept sursă şi drept resursă, precum şi drept formă de apărare a clasei burgheze în calitate de clasă. Prin ea şi-a descoperit burghezia propriul său mijloc de apărare, şi nu atât sub forma tradiţională şi moştenită a puterii politice sau religioase, a armatei, a poliţiei şi a ideilor.

* * *

A spune că ideologia fericirii a fost inventată de burghezie poate să pară ciudat, căci astăzi suntem atât de familiarizaţi cu această ideologie, încât ni se pare firesc ca omul să fi reflectat dintotdeauna la fericire. Ni se pare

evident că, încă de la originile sale, omul a vrut să fie fericit. Ni se pare că gustul fericirii a existat în toate timpurile, în toate societăţile şi la toţi oamenii.

Dar, în legătură cu această evidenţă a fericirii inerentă naturii umane, îmi face plăcere să citez textul lui Marx despre ideologie, care consistă în transformarea într-un caracter al naturii umane necesitatea pur istorică şi tranzitorie a unei anumite forme de producţie (*Capitalul*, III, I). În realitate, trebuie să ne întrebăm dacă nu cumva proiectăm propria noastră convingere asupra trecutului. Dacă luăm, într-adevăr, în considerare, modalităţile de expresie ale omului şi obiectivele lui, exprimate sau ascunse, atât cât le putem cunoaşte în decursul secolelor, nu rezultă că fericirea, aşa cum o înţelegem acum, a jucat acolo un mare rol. Bineînţeles, trebuie să se ţină cont de conţinutul cuvântului însuşi. Trebuie să te consacri unui soi de cercetare semantică prealabilă, comportând două aspecte: mai întâi trebuie avut în vedere cuvântul pe care noi astăzi îl traducem prin „fericire”: de exemplu *felicitas* sau *vita beata* sau *maharia* sau *edone*; trebuie să căutăm semnicaţia lor adevărată, prin întrebuinţarea lor în contexte diverse. O cercetare foarte rapidă ne permite să constatăm o ignoranţă aproape totală în legătură cu ceea ce noi numim astăzi fericire. Şi, în mod reciproc, dacă luăm această noţiune actuală şi căutăm un cuvânt care să-i corespundă în cadrul altor civilizaţii, n-o să-l găsim şi ne putem chiar întreba dacă această noţiune corespundea unui conţinut pentru oamenii altor epoci şi ai altor societăţi. În sfârşit, dacă ne oprim chiar asupra cuvântului *bonheur* (fericire) ne dăm seama că a suferit o schimbare radicală de sens. Se admite de obicei că el provine din *bonum augurium*, dar ce însemna *augurium*? Nu un semn prevestitor, cum se traduce adesea astăzi, ci ceea ce revelează voinţa divină (*fas*), ceea ce aduce un spor (*augere* – a creşte) acţiunilor omeneşti, potenţarea, provocată de un zeu, a unei realităţi umane – el implică ideea de putere şi de coactivitate umană şi divină: suntem

foarte departe de ceea ce credem azi despre fericire. E uşor să-ţi dai seama de extrema diversitate de semnificaţii a acestui cuvânt şi că fericirea nu reprezintă o constantă a „sufletului omenesc”, în cursul istoriei sale, omul şi-a fixat un număr mare de obiective care nu porneau dintr-o dorinţă de fericire; fie că e vorba de o problemă de interes, de structurarea grupului social, de joc sau de nişte operaţiuni tehnice – ideologia fericirii, preocuparea pentru fericire nu se fac prezente. Omul ascultă de numeroase alte motivaţii. Să remarcăm, de asemenea, că în istoria filosofiei hedonismul ocupă un rol neînsemnat Filosofiile fericirii sunt, înainte de secolul al XVIII-lea, foarte puţin consistente, şi asta cu atât mai mult dacă avem în vedere faptul că epicureismul a fost un ascetism. Tot ce se poate spune e că, printre numeroasele curente filosofice, unul dintre ele, nu cel mai important, nu cel mai influent, s-a preocupat de fericire şi a făcut din ea un motiv central.

Dar acest loc redus revelează indirect locul redus al ideii de fericire în conştiinţa colectivă. E la fel şi în ceea ce priveşte literatura. Şi acolo, găsim de asemenea puţine lucruri, iar literatura persană, care, sub influenţa islamului, pare să-i confere fericirii un loc central, vizează în realitate un soi de fericire foarte particulară.

Dar trebuie să facem nişte precizări legate de chestiunea religiei. Începând de la sfârşitul secolului cil XIX-lea se proclamă curent că religia este un substiut al fericirii, pe care omul n-o poate dobândi pe pământ; teoretic, omul e nefericit aici – şi, cum nu poate atinge fericirea la care aspiră, o proiectează într-un „dincolo”, în eternitate – consolându-se graţie credinţei religioase. Această interpretare se întemeiază pe raţionalism (mecanismul compensaţiei) şi pe „hedocentrism”. Religia ar constitui o promisiune de fericire: în felul acesta global, se interpretează, fără a le cerceta mai îndeaproape, Nirvāṇa, Paradisul Islamic sau împărăţia lui Dumnezeu creştină. Or, dacă în loc să se facă o schemă rapidă, s-ar examina realitatea de conţinut a diverselor promisiuni

religioase privind viitorul, s-ar constata că ele nu fac nicio aluzie la fericire, aşa cum o concepe lumea occidentală începând din secolul al XVIII-lealv. Nirvāṇa corespunde unei concepţii globale despre lume şi despre destinul celor vii. Ea reprezintă accesul la o stare de desăvârşire, de care fericirea în sine este în totalitate străină. Este posibil ca în Paradisul Islamic sau în împărăţia creştină a lui Dumnezeu, o stare de fericire să apară ca un complement, ca un surplus, ca o consecinţă, dar aceasta nu reprezintă nici obiectivul, nici motivul principal, nici valoarea Nirvāṇei. Mai mult, trebuie să se înţeleagă că Nirvāṇa sau împărăţia lui Dumnezeu corespund unei realităţi colective, în timp ce fericirea este, în esenţa ei individuală, individualizată, legată de senzaţiile, percepţiile, emoţiile şi dorinţele individului. În sfârşit, trebuie să se înţeleagă că termenul de „preafericit” (cuprins de beatitudine, extaz) nu corespunde întru nimic cu ideea noastră de fericire: el se referă la o relaţie justă cu lumea, cu universul şi, mai cu seamă, cu Dumnezeu. Cât despre Islam, este imposibil să-l reduci, aşa cum se procedează de obicei, la o imagine a Paradisului ca loc al plăcerilor, de vreme ce există în Coran texte infinit mai profunde legate de unirea dintre Allah şi credincios. De altfel, chiar dacă reducem Paradisul la voluptate şi la „delicii” (Eden), există o mulţime de diferenţe între voluptate şi fericire. Descrierea pe care o face, de exemplu, Cazeneuve[21] diverselor forme de Paradis, nu are mare lucru în comun cu fericirea[22]. (Cazeneuve, *Fericire şi civilizaţie*, cap 2, 1967.) în gândirea creştină e vorba despre un cuvânt rostit de Dumnezeu despre un om pe care îl declară fericit, deşi acesta n-avea parte de nicio fericire. Exemplul Fericirilor evanghelice este cu totul frapant pentru această contradicţie. Cât despre împărăţia lui Dumnezeu creştină, aceasta n-are nimic de-a face cu fericirea (în ciuda afirmaţiei că acolo nu

21 Jean Cazeneuve (1915-2005) - sociolog şi om de televiziune, autorul lucrării Fericire şi civilizaţie.(n. t.)

22 Cazeneuve, Fericire şi civilizaţie, cap. 2,1967.(n.a.)

vor exista boala şi doliul: aceasta vrea să însemne doar că aici creaţia, aşa cum a fost dorită de Dumnezeu, îşi regăseşte statutul): importante sunt reconcilierea omului cu Dumnezeu, vederea „faţă către faţă", comunicarea redevenită posibilă în unitatea regăsită a lumii. Dar cititorul va spune de îndată: „Dar toate acestea produc fericire!" Şi iată tocmai ceea ce este caracteristic timpului nostru: simţim nevoia de a adăuga acest cuvânt, de a atribui acest scop, care nu este precizat în niciun fel. Ni se spune, de exemplu: a face bine înseamnă a face voia lui Dumnezeu – iar noi adăugăm: da, dar a face bine duce la fericire. Deci, a face voia lui Dumnezeu asigură fericirea. Ceea ce e important, aşadar, e să înţelegem că noi suntem cei care adăugăm termenul fericire, că noi îi atribuim această finalitate reconcilerii cu Dumnezeu – pentru că noi considerăm că fericirea este mai importantă decât reconcilierea cu Dumnezeu. În creştinismul neinterpretat într-o manieră burgheză, reconcilierea cu Dumnezeu este suficientă în sine, iar calea aceasta nu a fost inventată pentru a se accede la fericire. Interpretarea religiilor pe baza ideii de fericire este, în realitate, un discurs supraadăugat de când ideologia fericirii a ocupat primul loc în conştiinţa omenească – este un discurs supraadăugat, o falsă explicaţie, care nu-i este intrinsecă nici unei religii – iar acest discurs a apărut în secolul al XVIII-lea şi mai ales în secolul al XIX-lea, adică în epoca în care a apărut şi s-a dezvoltat la modul general noţiunea de fericire. Acesta este momentul de la care religia a început să fie interpretată din perspectiva fericirii, pentru că în momentul acesta fericirea a devenit valoarea majoră a omului şi, mai cu seamă, a omului care, în plan social sau intelectual, se preocupa de religie – adică a burghezului. Or, era posibil să se supraadauge „valoareafericire" sau „finalitatea-fericire" tuturor fenomenelor religioase, pentru că fericirea este o valoare extrem de plastică; ea este susceptibilă (mai ales în forma în care o concepe burghezul) să se aplice în legătură cu indiferent ce,

bineînţeles, cu condiţia de a lăsa deoparte singularitatea, unicitatea fiecărui fenomen religios, pentru a-l amalgama cu multe alte lucruri, şi, din momentul acela, acea religie încetează să mai fie ceea ce este, pentru a se scufunda într-o magmă destul de confuză, unde ideea de fericire apare drept fir conducător, pentru că ea este principala noastră idee şi pentru că noi suntem cei ce am început să facem din religie această magmă confuză, care a fost timp de un secol şi jumătate obiectul istoricilor religiilor.

Este de remarcat că analiştii fericirii nu văd caracterul burghez al analizelor lor. Astfel, când Cazeneuve face o trecere în revistă a definiţiilor curente[23] şi prezintă acest sentiment al fericirii ca fiind general, pare să nu-şi dea seama până în ce punct ne găsim în cercul individualismului burghez, al interiorităţii, al sensibilităţii, al valorilor burgheze: familie, patrie, muncă, sănătate, bani. Este o trăire a subiectivităţii de secol al XIX-lea care ne este restituită astfel, cu importanţa amintirilor, cu secretul sufletului, cu preocuparea pentru o stare de linişte, cu raportul dintre condiţiile obiective şi conştiinţa pe care putem s-o avem despre elev Or, dacă aceste elemente sunt repere ale fericirii „în general”, cum ele sunt specific burgheze, această generalitate implică doar faptul că fericirea este creaţia, preocuparea, interesul burghezului.

* * *

În realitate, poate că nici nu e util să te osteneşti prea mult pentru a demonstra că fericirea este o idee nouă. După o formula destul de acceptată astăzi „secolul al XVIII-lea a inventat ideea de fericire”. Sunt întru totul de acord. Totuşi, omul este un animal singular; dacă adaug „în secolul al XVIII-lea… deci până atunci ea nu reprezenta o valoare importantă pentru om” – cel care era foarte mândru că epoca lui a inventat nişte lucruri atât de frumoase va sări ca ars şi va proclama că fericirea a fost dintotdeauna o motivaţie inerentă a naturii umane. Altfel

23 Cazeneuve, ibid. (n. a.)

spus, ceea ce a inventat, a promovat acest om al unei epoci şi al unui spaţiu bine precizate, a existat în toate timpurile şi în toate locurile! Ciudată contradicţie! în faţa unor asemenea incoerenţe, este important să susţii cu fermitate că, efectiv, acele timpuri şi acele locuri au văzut născându-se ceea ce nu existase anterior.

Secolul al XVIII-lea este cel dintâi în care s-au multiplicat tratatele despre fericire[24] (R. Mauzi, *Ideologia fericirii în literatura şi gândirea secolului al XVIII-lea*, 1960), cu o analiză deja detaliată a fenomenului şi a idealului. Ceea ce pare caracteristic pentru aceste studii este că ele rămân, în mod evident, la un nivel pur subiectiv, dar, mai ales, că utilizează materiale deja existente la filosofii înţelepciunii anteriori (preocupaţi de fericire doar în plan secundar) înserându-le într-un context nou: acela al civilizaţiei burgheze pe cale de aşi forma propria ideologie. Nu este vorba doar de o simplă reiterare a epicureismului sau a naturalismului, cât mai cu seamă de crearea unei concepţii despre lume fundamentate pe şi începând de la nişte transformări concrete. Ceea ce este extrem de original, este o nouă idee asupra creştinismului, care pleacă acum de la fericire: pentru prima dată, pe temeiul fericirii, se încearcă concilierea între morala creştină şi comportamentul lumesc; lumea şi creştinismul cooperează în vederea fericirii. Graţia divină şi natura sunt reconciliate dacă se consideră că fericirea este elementul esenţial al vieţilor omeneşti: o deservesc şi una şi cealaltă. Omul, în calitate de creştin, îşi asigură fericirea paradiziacă, iar în calitate de producător îşi asigură fericirea terestră; unde e contradicţia? Aceasta arată cât de radical de nouă este ideologia fericirii şi cât de diferită de tot ce a precedat-o, căci o asemenea reconciliere nu mai fusese încercată niciodată pe această bază, în timp ce fusese încercată prin multe alte mijloace. Nu vom spune nimic despre o falsă interpretare a lui Weber, cum că deja

24 R. Mauzi, Ideologia fericirii în literatura şi gândirea secolului al XVIII-lea, 1960. (n. a.)

puritanii… dar aceştia nu căutau fericirea nici în lumea de aici, nici în cea de dincolo! încă o dată, trebuie să ne întrebăm de ce aceste tentative, această legătură între ideologia fericirii şi burghezie? între ideologia fericirii şi secolul al XVIII-lea? Aceasta nu poate ţine, în opinia mea, decât de dezvoltarea activităţii economice şi de transformarea psihosocială care rezultă din ea. Riesman[25] a arătat perfect cum credinţa în fericire este legată, în acelaşi timp, de posibilitatea expansiunii economice, de speranţa de prosperitate şi de individualismul activist care rezultă din ele. Dar el nu face o separaţie între cele trei tipuri umane pe care le distinge şi cărora le admite coexistenţa. Ceea ce s-a dobândit în felul acesta de către individ, credinţa în fericire, i s-a transmis şi tipului uman care a urmat: omul maselor, care nu mai este acaparator şi individualist, dar e pătruns de acelaşi sens al fericirii. Riesman n-a văzut, însă, că şi unul şi celălalt erau avataruri cele burghezului. Căci secolul al XVIII-lea, care a creat ideologia fericirii, este lumea secolului al XVIII-lea burghez, dominat de gândirea burgheză, instruit şi, în acelaşi timp, pus în mişcare de ea.

Creatorii de idei, ideologii, filosofii, sisteme ale momentului, erau burghezii. Cred că nu fac o afirmaţie revoluţionară când spun că burghezul a inventat această idee de fericire. Dar a făcut mai mult decât să o inventeze. I-a dat foarte repede o formă precisă. Ceea ce vine tot pe linia atitudinii burgheze. Căci această formă precisă a fost, ca aproape tot ce a purtat marca burgheziei, o formă juridică. La sfârşitul secolului al XVIII-lea, în Statele Unite se produsese deja invenţia prodigioasă a dreptului la fericirevl. Şi asta este îndeajuns pentru a arăta diferenţa enormă care există între ceea ce umanitatea putuse să numească fericire şi ceea ce putea să înţeleagă burghezia prin aceasta de la bun început. Ea nu este o stare mai mult sau mai puţin fugace, legată de o satisfacţie, nicio cucerire, câteodată dură şi ascetică, nu este rodul graţiei

25 Riesman, Mulţimea solitară, 1964.

divine sau punerea în faptă a unei virtuţi – ea este un drept – ceea ce vrea să însemne că fiecare are dreptul la ea – că nefericirea este rezultatul unei injustiţii – că, atâta timp cât nu a fost fructificat acest drept, viaţa rămâne incompletă. Ceea ce vrea să spună totodată că, deşi omul are acest drept, el nu-şi poate face dreptate singur, astfel încât aşteaptă concretizarea lui cu ajutorul societăţii şi, în cele din urmă, a statului: este, aşadar, firesc ca societatea să furnizeze tot ce este necesar pentru a se onora acest drept. În mod straniu, existenţa acestui drept a fost formulată într-o societate liberală, fără a se înţelege că astfel se deschide calea anti-liberalismului, a intervenţionismului, a etatismului, într-adevăr, a declara că omul are dreptul la fericire înseamnă că el poate să o pretindă. Dar cui? Lui însuşi? Asta n-are niciun sens. Trebuie ca această pretenţie să fie adresată celui care poate asigura fericirea. Acesta nu este, însă, un alt cetăţean sau un grup – doar societatea poate şi are datoria s-o facă. Astfel, este însămânţat germenele transformării unui drept de exercitare într-un drept la prestaţie. Juriştii cunosc prea bine că, într-o societate liberală, atunci când omului i se acordă o libertate, ea este concepută ca un drept la acţiune: individul este chemat să acţioneze, să uzeze el însuşi de propriu-i drept. Societatea îi acodă această posibilitate. Rolul societăţii este acela de a nu-l împiedica, de a nu-i pune în cale obstacole. Ea trebuie să fie pasivă şi receptivă. Apoi, sub influenţa socialismului şi a intervenţionismului, ideea de libertate s-a transformat într-un drept la prestaţie – adică individul este privit acum ca pasiv. Nu trebuie să-şi asigure singur drepturile, el aşteaptă ca acestea să-i fie asigurate şi să i se furnizeze rezultatele dobândite. El are dreptul la ceea ce societatea îi conferă prin acest drept. Astfel, dreptul la muncă, care era la început dreptul de a-şi alege munca, de-a o exercita fără obstacole şi de a nu întâlni nicio limită în ceea ce priveşte formele şi obiectivele muncii a devenit dreptul de a primi din partea societăţii o anumită muncă. Astfel,

libertatea informaţiei, care la început era dreptul de a utiliza liber mijloacele de informaţie, de a-şi propaga ideile, opiniile, cunoştinţele, a devenit dreptul de a fi informat, dreptul ca societatea să-i pună informaţii la dispoziţie. Astfel, din activ cum era înainte, individul devine pasiv; şi, invers, societatea este delegată pentru acţiune, în timp ce înainte cu o sută cincizeci de ani i se cerea să fie pasivă şi estompată. Societatea a devenit activă în serviciul individului. Dar, să remarcăm că, în ceea ce priveşte dreptul la fericire, nu se putea produce o asemenea transformare. Căci de la bun început şi fără ca aceasta să reiasă limpede, nu era posibilă decât asigurarea acestui drept de către corpul social pentru individ. Nu s-a spus niciodată, într-adevăr, că individul poate deveni fericit dacă poate… ar fi fost absurd. Dreptul la fericire este calul troian implementat în sistemul libertăţilor şi ai drepturilor concepute de societatea liberală. Era condamnarea acesteia, căci îi deschidea individului posibilitatea de a avea pretenţia la o intervenţie a societăţii. Oricum, el a fost o invenţie tipică a burgheziei. Şi aceasta este cea mai mare mutaţie mentală ce se poate imagina, din moment ce reprezintă schimbarea sensului şi a scopului vieţii în totalitatea ei, odată cu modificarea relaţiei dintre individ şi societate. Această inovaţie: că fericirea este un drept (care exprimă o concepţie nouă, implicită, pe care vom încerca s-o explicităm, despre fericire) constituie aportul specific al burghezului la lumea occidentală – în mai mare măsură decât raţionalitatea – şi, finalmente, este concepţia de viaţă care determină şi provoacă raţionalitatea însăşivl1. Ştiu bine că filosoful mi-ar putea spune că această noţiune de fericire este vulgară, superficială şi foarte plată. Sunt de acord. Dar sunt sigur că omul trăieşte mai mult din asemenea banalităţi şi platitudini decât din gândirea filosofică. Ceea ce modifică realmente viaţa oamenilor este modificarea platitudinilor din care se nutreşte zi de zi, şi nu a gândirii filosofice – imperceptibilă şi inasimilabilă. Marx avea şi mai are încă dreptate. Dar Marx, nici în

calitate de filosof, nici în calitate de persoană, n-a schimbat câtuşi de puţin lumea – iar filosofii care l-au succedat cu atât mai puţin – şi doar transformarea filosofiei lui Marx prin prisma gândirii burgheze într-o serie de lucruri comune şi a unor banalităţi, a fost cea care, după multiple avataruri, a schimbat lumea în ceva despre care, de altfel, Marx n-a vorbit niciodată.

«sje i-o

Această mare operă ideologică a burgheziei s-a produs într-un moment deosebit de favorabil. Momentul când o anumită formă de fericire devine posibilă, la modul colectiv, adică momentul revoluţiei industriale. Acum se deschide înaintea omului, care ia act de acest fapt şi îl dirijează, posibilitatea de a produce mult şi de a asigura o viaţă materială mai bună, mai uşoară, de a evita pericolele, oboseala, eforturile, bolile, foametea. Avânt însoţit în curând de acela al cunoştinţelor, al bucuriilor artistice şi intelectuale. Omul poate, pe scurt, să se folosească de mai multe lucruri şi să stăpânească mult mai multe forţe. Desigur, la început aceasta se plăteşte printr-o sporire a dificultăţilor, iar avantajele obţinute nu sunt rezervate decât celor privilegiaţi, burghezilor. Dar acest burghez, care se consideră un tip universal, vede în sine tipul a ceea ce vor deveni toţi nu peste mult. El este confirmat, de altfel, de faptul că vede capacitatea de dezvoltare a sistemului său industrial, aşadar, extinderea produselor sale, adică a binefacerile lui, către toată lumea, după o anumită perioadă de timp. Aceasta a fost, de altfel, foarte curând, ideologia burghezului: din 1840 a început să se spună: „Desigur, muncitorul este nefericit, dar să mărim producţia şi, obligatoriu, va veni şi rândul lui, la momentul potrivit, când va profita de aceste binefaceri”. Există, aşadar, o coincidenţă istorică riguroasă între momentul când apar posibilitatea unei bunăstări materiale generalizate, se dezvoltă aplicaţiile tehnice, se schimbă condiţiile concrete de viaţă şi momentul în care se formulează concepţia juridico-ideologică despre fericirea

pentru fiecare şi pentru toţi. Această coincidenţă istorică mi se pare hotărâtoare. Fericirea, aşa cum a formulat-o burghezul (şi aşa cum o trăim astăzi toţi) este legată strict de bunăstare. Nu trebuie să ne mirăm. Că ideologia coincide cu mijloacele existente pentru a o pune în practică, sau că ea se naşte pentru a justifica stilul de viaţă derivat din mijloacele de acţiune – asta este banal. Această fericire a fost inventată în cadrul mijloacelor care produc bunăstarea. Şi, pornind de aici, deoarece devenea expansivă, ea a implicat dezvoltarea tehnicilor necesare pentru o difuziune a bunăstării conform următorului principiu reciproc-cumulativ: ideologia fericirii pretinde o creştere a consumului de bunăstare, stabilindu-se terenul favorabil pentru ecloziunea unor noi necesităţi. Nu există altă soluţie pentru individ decât satisfacerea acestor noi necesităţi şi munca pentru a le dobândi, atingându-şi astfel fericirea. Dar cu cât creşte consumul, cu atât ideologia fericirii trebuie să fie mai puternică pentru a acoperi golul absurdităţii implicate în ciclul asigurat. Fără bunăstare, fericirea apare ca iluzorie, este deposedată de toate mijloacele ei de realizare. Drumul pentru a ajunge la fericire este cel al bunăstării, şi numai acela. Treptat, bunăstarea capătă, de altfel, o asemenea importanţă, încât apare tentaţia ca fericirea să fie minimalizată, e o noţiune alunecoasă, incertă, complexă, comportând supravieţuirea unor subiectivităţi nostalgice şi a sentimentalităţii romantice. Sociologii, economiştii actuali preferă să aibă de-a face cu bunăstarea (nivel de trai, stil de viaţă etc.), care poate fi mai uşor circumscrisă, analizată şi exprimată cu rigoare în cifre.

Unii vor pretinde să asimileze pur şi simplu fericirea cu bunăstarea. Cred că este o atitudine puţin satisfăcătoare, chiar din perspectiva viziunii ştiinţifice: fericirea, ca fenomen verbalizat, prezentat prin publicitate, cinematograf, roman, există în mod independent. Ea face parte, ca atare, din panoplia sentimentală a omului modern şi, în consecinţă, nu poate fi eliminată. Ea comportă, de

altfel, anumite deosebiri în raport cu bunăstarea, care nu sunt doar simple nuanţe: are, de exemplu, o tonalitate nobilă, valorificatoare, exaltantă, pe care bunăstarea nu o posedă. Fericirea proclamată, ostentată, se referă în acelaşi timp la o experienţă a bunăstării şi la un apel pentru depăşirea acesteia. Comportă o semnificaţie personalizată, la care omul cel mai colectivizat tine mai mult decât oricare altul. Nu contează cine poate să cumpere un scaun relax, dar *dumneavoastră* în acest scaun, *dumneavoastră* veţi deveni… Fericirea şi nu doar simpla creştere a bunăstării îi serveşte drept justficare civilizaţiei tehniciste. Ea reprezintă o motivaţie fundamentală a participării omului la această societate, o motivaţie pe care bunăstarea nu o poate furniza îndeajuns. Cu atât mai mult cu cât fericirea comportă, de asemenea, elemente concrete, mai nuanţate, care depăşesc bunăstarea: fenomenul ambiental, securizarea colectivităţii, participarea la un grup considerat corespunzător, sociabilitatea rapidă, datorată petrecerilor sau alcoolului… sunt semnele fericirii într-o societate a bunăstării. Ştim, de asemenea, că bunăstarea nu poate fi o garanţie a fericirii, iar criza tineretului se produce în ţări unde s-a atins bunăstarea. Acest tineret răsfăţat se socoteşte cel mai nefericit şi cade într-o disperare anarhică. îi lipseşte ideologia fericirii sau, mai degrabă, nu mai crede în ea. Cred că relaţia bunăstare-fericire se stabileşte considerându-se că fericirea este valoarea ideologică a bunăstării. Ea este forma, titlul de glorie şi legitimarea ei. Dar fără bunăstare fericirea nu mai este, pentru omul realist al zilelor noastre, decât minciună şi deriziune.

Concepţie perfect şi total burgheză, în reciprocitatea, în totalitatea ei chiar. Fericirea este o reprezentare a fericirii, dar ea îşi presupune, în acelaşi timp, realitatea, dar o reeditate semnificată. Există în lumea burgheză un consum de semne (*şic* Packard, Lefèvre). Trebuie ca obiectul semnificat să existe (iar acesta *e* bunăstarea ca

dat), dar acest semnificat nu are greutate dacă nu este însoţit de un semnificant care să-l justifice şi să-l înnobileze: ideologia fericirii este cea care furnizează acest semnificant. Din acest moment, consumul material poate deveni un consum de semne, care permite accesul la fericire. Dacă încercăm să aprofundăm puţin conţinutul acestei ideologii, vom descoperi – mi se pare – cinci factori convergenţi.

Cu siguranţă, consumul de semne nu este euforizant decât dacă este asociat unui anume confort, nu doar în sensul medieval, dar şi în acela de relaxare, de facilităţi. Este cel mai de jos dintre nivelele fericirii, pe care le vom examina mai târziu.

Se înţelege de la sine că fericirea este legată de posesia anumitor obiecte, reprezentative pentru o situaţie, pentru o valoare, pentru o aparenţă. Desigur, aceste obiecte pot să fie folositoare, dar, în principal, sunt nişte factori care conferă prestigiu. Aici descoperim din nou o filiaţie burgheză evidentă: burghezul, după cum am văzut, nu există decât printr-o aparenţă, el trebuie, în acelaşi timp, să se justifice şi să-şi asume o putere fictivă, abstractă, fiindcă nu se exercită asupra nimănui, care este prestigiul. Este nevoie de aprobarea societăţii pentru consumul unor asemenea bunuri, fără de care el rămâne nesemnificativ. Se doreşte acest consum, dacă el este investit cu aprobare şi admiraţie; iar atunci prestigiul face parte integrantă din fericire. Să menţionăm şi că, de altfel, faimoasa fericire a datoriei împlinite este de acelaşi ordin. Şi ce filiaţie burgheză! – aceasta a fost unul dintre stâlpii cei mai puternici ai moralei burgheze. Dar datoria a fost conduita pe care burghezul o aştepta de la dumneavoastră, iar înfăptuirea acesteia (o arată toate „moralităţile” din secolul al XIX-lea) a avut totdeauna, aşa cum a formulat-o burghezul, o valoare de utilitate.

Un al treilea factor indispensabil în ideologia fericirii este economia de efort Nu e nevoie să insistăm asupra acestui aspect este evident că societatea noastră acordă

interes acelor obiecte sau produse care îi vor permite gospodinei să acceadă la fericire nemaispălând vasele sau vopsindu-şi părul – şi trebuie să raportăm, totodată, la această economie a efortului, importanţa acordată facilităţilor şi timpului liber. Totul este făcut – nu-i aşa? – pentru a face viaţa mai uşoară, operaţiile materiale, intelectuale, culturale şi sociale. Fericirea va fi atinsă atunci când toate mecanismele vor funcţiona fără poticneli, ca într-o baie de ulei. Către aceasta tinde marele efort al adaptării totale – şi nu voi relua ceea ce am scris cu alte ocazii despre acest subiect; mă mărginesc să spun doar că adaptarea este una dintre formulele fericirii şi că ea face parte cu stricteţe din ideologia burgheză a societăţii. Cât despre timpul liber, ce am mai putea adăuga la acest potop de scrieri şi de articole despre timpul liber promis, despre civilizaţia timpului liber, despre utilizarea, tehnica, beneficiul, valoarea, metafizica timpului liber – şi despre realizarea omului în şi prin timpul liber. Dar în fundal se profilează din nou ideologia fericirii. Dacă timpul liber este în cele din urmă atât de important, este pentru că, în mod evident, omul poate consuma semnele din care constă fericirea doar atunci când nu face nimic. Importanţa facilităţii în legătură cu fericirea conduce de îndată la o nouă componentă a fericirii: reducţia lucrurilor. Alegerea este întotdeauna penibilă. Există incertitudinea, parti-pris-urile, estimarea obositoare a lui pro şi contra, posibilităţile la care te limitezi (şi ai atunci impresia că te frustrezi pe tine însuţi!), părerile contradictorii ale soţiei, ale colegilor, ale superiorilor… trebuie să eviţi cu orice preţ angoasa alegerii dacă vrei să fii fericit o banală înţelepciune burgheză. Dar miraculos pusă în aplicare de societatea construită pentru fericire. Chiar în momentul în care se multiplică posibilităţile (diversitatea călătoriilor, a mărcilor, a orientărilor bugetare) mecanismul compensatoriu intră în joc de îndată pentru a asigura fericirea consumatorului: publicitatea, propaganda, apartenenţa la un mediu, la un clan, la o coterie, intervin

pentru a opera o reducţie. Astfel că, deşi au libertatea alegerii, există un milion de oameni care consumă aceeaşi muzică şi două sute de mii care merg să se plimbe pe aceeaşi plajă. Dar glorioşii noştri apologeţi ai societăţii moderne care trăiesc cu nasul în vânt şi cu capul în nori şi proclamă creşterea libertăţii ca urmare a diversificării posibilităţilor de consum, nu văd că dacă omul modern are oroare de ceva, e tocmai de această diversitate, atunci când aceasta i se adresează personal, solicitându-i o alegere. Nu are nici timpul, nici temperamentul potrivit pentru a profita de asta. El vizează fericirea – iar fericirea este o autostradă unică, fără ramificări. Acolo cel puţin ai conştiinţa liniştită. Cât despre *boy-sco*utul eroic, bronzat, în pantaloni scurţi care îşi face un titlu de glorie din a uza de toate aceste minunate posibilităţi şi glorifică tot ce-i oferă societatea omului modern, tot mai mult şi mai mult, nu-i lipseşte, în general, decât un lucru pentru a-şi exercita libertatea: alternativele. Căci această miraculoasă libertate, inventată de burghezie, pentru a se putea alege între o mie şi una de lucruri, toate la fel de miraculoase, n-are decât un singur inconvenient: costă prea scump. În reeditate, alegerile reale sunt foarte reduse, în ciuda virtualităţilor din ce în ce mai extinse. Şi această reducţie face parte din fericire. Consumatorul trebuie educat, călăuzit, pentru fi cruţat de anxietatea alegerii, pentru ca să aibă o digestie uşoară şi să-şi folosească banii fără probleme.

În sfârşit, fericirea se caracterizează prin absenţa responsabilităţilor. Este cunoscută creşterea numărului de boli nervoase şi cardiovasculare printre „responsabili”, înainte de toate, trebuie să te sustragi responsabilităţilor, care sunt strivitoare într-o lume ca a noastră, dacă vrei să ţi le asumi. E cunoscută, de asemenea, curioasa anchetă potrivit căreia muncitorul care lucrează la o bandă de montaj, după câteva luni dificile de adaptare, îşi găseşte acolo fericirea şi refuză un post mai interesant. Motivul este evident: el încearcă să se sustragă unor

responsabilităţi, iar banda este în cele din urmă un factor de fericire, pentru că nu implică nicio responsabilitate de exercitat. Desigur că *boy-sco*utul la care ne-am referit va susţine sus şi tare că societate noastră este minunată pentru că ne pune la dispoziţie din ce în ce mai multe posibilităţi de a ne comporta responsabil. Virtutea are întotdeauna asemenea idei. Dar nu asta e fericirea! Fericirea ideologiei burgheze este fuga de responsabilităţi, refugiul într-un mic job foarte precis, limitat. Ignorarea vecinului, de care, în cele din urmă, nu trebuie să te preocupi („sunt eu paznicul fratelui meu?” – este o mare cugetare burgheză), fiecare la el acasă. E o indiscreţie să te amesteci în viaţa celorlalţi – fiecare pentru sine şi Dumnezeu pentru toţi… Responsabilitatea, în indiferent ce domeniu, este o punere în joc a întregii tale personalităţi, o punere în chestiune pe care trebuie s-o eviţi cu orice preţ dacă vrei să fii fericit.

Desigur, unele din componentele fericirii, pe care tocmai le-am amintit schematic, pot părea legate de societatea noastră actuală: timp liber, exces de publicitate, prestigiu, confort… într-adevăr, sociologia a pus stăpânire pe timpul liber sau pe confort pentru a le analiza sub toate aspectele doar de puţină vreme. Dar ar fi greşit să se creadă că acestea sunt fenomene recente: ele constituie o noutate doar ca posibilităţi materiale accesibile unei majorităţi. Acesta e motivul pentru care acum au atras atenţia sociologilor. Dar, în calitate de conţinuturi ideologice, ele datează de două secole. Au apărut pe la 1800, deja ca nişte constituenţi ai fericirii. Dar era vorba de o ideologie burgheză, iar la momentul acela, aceşti constituenţi erau destinaţi burgheziei. Prea puţină lume avea acces la ei. Dar căutarea caselor, a modalităţilor de încălzire, a mobilelor, a vehiculelor din ce în ce mai confortabile, implica o anumită concepţie prealabilă despre odihnă şi fericire – în timp ce aceasta îi fusese cu totul străină secolului al XVIII-lea. La fel şi în ceea ce priveşte timpul liber ca ideal de viaţă şi tocmai burghezii

sunt cei care au inventat vacanţele. În sfârşit, ideea de prestigiu, aşa cum o înţelegem astăzi, s-a născut tot în cadrul ideologiei burgheze. Nu neg că s-ar putea găsi un fel de permanenţă a nevoii de prestigiu şi că luxul aristocratic sau eticheta de la Curte erau nişte forme de căutare a prestigiului, dar acum este vorba despre formele noastre: or, tocmai burghezul din secolul al XIX-lea este cel care şi-a fundamentat prestigiul pe bani, pe eficacitate, pe posesia bunurilor tehnice: de la această ideologie a început să se dezvolte realitatea prestigiului pe care îl caută omul actual. Acum jocul sociologic pare să se fi stabilit între posibilitatea unor realizări tehnice care face ideologia fericirii lesne de conceput şi apropiată – şi o ideologie a fericirii al cărei conţinut este de aşa natură încât fundamentează şi legitimează acţiunea tehnică. Astfel, bunăstarea şi fericirea se condiţionează mutual, se creează reciproc, se provoacă, se evocă, se suscită una pe cealaltă. O dimensiune a efectivităţii, o dimensiune a ideologiei. Există, totuşi, între ele o anumită opoziţie: ideologia fericirii descrie o atitudine relativ pasivă. Există aici o anumită demisie, o anumită relaxare: această fericire este constituită din îndestulare, din autosatisfacţie şi contemplaţie; în timp ce dobândirea bunăstării este o problemă colectivă, care implică efortul uriaş al întregii societăţi, solicită participarea fiecărui om cu întreaga lui fiinţă. Astfel, ideologia fericirii apare ca o compensaţie indispensabilă a muncii imense depuse pentru cucerirea bunăstării.

Ce greşit e să se creadă că fericirea burgheză consistă într-o poziţie socială, într-un simplu sentiment de securitate, într-o viaţă ordonată, în practicarea anumitor virtuţi, în refuzul aventurii, în sfântul egoism… Am văzut că acestea coincid doar cu una dintre faţetele burghezului, mai vizibilă decât celelalte, care nu-i epuizează, însă, nici pe departe realitatea. A reduce fericirea burgheză doar la această dimensiune înseamnă să te autocondamni la neînţelegerea relaţiei dintre această clasă şi societatea

actuală şi să asculţi de un stereotip al antiburghezismului, care e cel mai uşor de răspândit printre burghezi.

Această ideologie a fericirii acoperă viaţa în totalitatea ei şi îi conferă în acelaşi timp o semnificaţie, o valoare. Ea marchează fiecare idee, fiecare proiect, fiecare speranţă, fiecare acţiune. Din cauza ei, frustrările şi eşecurile devin încă şi mai grave. Ea dă culoare felului de a trăi toate situaţiile, toate relaţiile umane. Căsătoria, familia, *trebuie* să fie surse de fericire. Dacă o căsătorie nu este *fericită*, ea nu este o căsătorie, căci aceasta n-are altă semnificaţie decât de a ajuta la realizarea ideologiei burgheze a fericirii. Toate experienţele omeneşti se desfăşoară de acum înainte sub acest semn, marcat cu fierul roşu de către burghez, care a luat în posesie întreaga existenţă, înglobându-i pe toţi oamenii în această ideologie, specifică lui, o ideologie care îşi extrage, pe de o parte, forţa din capacitatea ei de realizare, iar, pe de altă parte, puterea de seducţie din slăbiciunea şi laşitatea inerente oamenilor dintotdeauna. De la comportamentul cel mai materialist şi mai vulgar, la intenţiile cele mai subtile şi mai pline de duplicitate, totul este înscris în această ideologie burgheză a fericirii.

Să luăm două puncte extreme, situate la cele două capete ale scării experienţei. Ce pretinde acum omul din partea mediului material în care este chemat să trăiască? În esenţă, confortul. Întreaga producţie dintr-o societate burgheză tehnicizată este orientată de acest gust şi de această nevoie, parte integrantă a fericirii. Confortul se situează la nivelul cel mai de jos, dar atât de important, al vieţii cotidiene. Desigur, nu se are în vedere o anumită *idee* de confort, ci măsura exactă a nevoilor mijlocii, şi se încearcă să se răspundă exact cu această măsură, prin care toate necesităţile omeneşti sunt riguros satisfăcute. Scopul confortului este această satisfacţie a unei digestii permanente, digestie de muzică, dar şi de saltele Dunlopillo, digestie de idei, dar şi de aer condiţionat. El comportă o uniformitate a senzaţiilor, care nu trebuie

modificate cu brutalitate, ci ameliorate progresiv la modul plăcut. Fără îndoială, se poate sublinia aici o opoziţie între confort şi lux. Confortul te satisface în linişte, luxul nu te satisface, deoarece pretinde mereu să se autodepăşească. Confortul vizează înainte de toate o utilitate agreabilă, dar nu atât utilitatea veritabilă, care răspunde unor nevoi efective, ci o utilitate aparentă, de detaliu, destinată să liniştească şi să relaxeze plăcut acest om ocupat – burghezul. Confortul, căruia îi putem cunoaşte imaginea prin intermediul publicităţii, aspiraţia spre confort, a cărei putere ne-o revelează tot publicitatea, se situează la nivelul cel mai plat şi mai material, dar condiţionează viaţa în totalitatea ei. Graţie confortului, burghezul se asigură de o realizare deplină şi completă în plan uman. El este o trambulină, un mijloc de dezvoltare a personalităţii. Iar de aici începem să vedem partea serioasă a lucrurilor: nu te poţi mulţumi, nu te poţi satisface doar cu realitatea materială, concretă, a obiectelor de confort. Ele sunt totodată nişte simboluri, se situează în interiorul ideologiei burgheze globale, o alimentează şi, în acelaşi timp, îşi primesc de la ea dimensiunea deplină. Aceste obiecte de confort posedă semnificaţie, conţin promisiuni mai elevate. Căci, se înţelege de la sine, nu suntem materialişti. Deşi confortul ţine de experienţa imediată, este perfect palpabil, constituie un obiect evident, el conduce mai departe, dincolo de el însuşi, dar absorbind în el însuşi acest dincolo – şi pentru că este un obiect evident, nu ai cu ce să-l contrazici pe cel care vrea să se bucure de confort. Nu putem contesta plăcerea şi utilitatea acestui uzaj. Confortul poartă în el certitudinea, siguranţa. Este o prezenţă actuală care ne garantează nişte valori spirituale. Un adevărat sacrament! Confortul material nu-şi poate fi suficient lui însuşi. Nu te poţi bucura cu adevărat decât graţie unui confort intelectual şi spiritual – iar confortul material nu este decât semnul acestuia. Nu trebuie să neglijăm aceste semne ale confortului material, căci ele sunt, în acelaşi timp, mijloacele confortului intelectual şi

spiritual. îi permit realizarea: postul TV, factor de confort material, ne oferă prin el însuşi confortul intelectual şi spiritual. Dar, mai general, confortul material ne ajută să alungăm neliniştea, să adormim angoasa, să risipim plictiseala, să ne echilibrăm umorile şi să evităm întrebările ultime. De aceea, căutarea acestui confort material, ca şi posesia lui, sunt atât de acaparatoare, încât tot restul trece în planul al doilea şi, totuşi, ca prin miracol, acest rest ţi se restituie amplificat, datorită realizării, din aceeaşi mişcare, a confortului spiritual. El constă, în esenţă, într-un fel de siguranţă, certitudinea pe care omul n-a contestat-o niciodată în fiinţa lui. E vorba de a evita cu orice preţ îndoiala, confruntarea spirituală: or, confortul material tinde să-i dea omului sentimentul unei securităţi absolute. Există o întrepătrundere între diversele forme de confort şi, din cauza aceasta, confortul material este un factor ideologic al burgheziei, căci este strâns legat de o bună conştiinţă de sine. Nu se poate dezvolta decât în climatul acesteia şi este ordonatorul acestui climat, instalat în interiorul unui univers material organizat într-un asemenea scop.

Confortul implică stăpânirea omului asupra universului, care nu mai este alcătuit decât din lucruri. Nu mai există putere, nu mai există mister, lucrurile sunt doar lucruri, este relaxant să le acaparezi, să ai asupra lor o autoritate totală, fără limite în ceea ce priveşte nevoile omului; absenţa din lume a misterului este un factor decisiv cil confortului; or, tocmai burghezul este cel care a alungat din lume misterul şi pretinde că poate organiza şi clarifica totul. Aceste două atitudini sunt, de fapt, una singură. Confortul reprezintă săpânirea ireverenţioasă a lucrurilor pentru a-i asigura omului serviciul unor facilităţi. Şi acest lucru coincide cu confortul intelectual, cu absenţa întrebărilor, care se poate asocia cu confortul artistic,

făcut din agreabil, plăcut, odihnitor – Bougereau[26], Henner[27] sau contesa de Noailles, Rostand… Totuşi, n-am putea explica plenitudinea acestui confort dacă n-am observa că, într-o societate sofisticată, care a învăţat de la burghez autocontemplarea în autosatisfacţie, supremul confort intelectual îl constituie inconfortul, aparenta conştiinţă vinovată, cultura indispoziţiei. La fel, supremul confort artistic constă în a admira ceea ce e considerat oribil şi lipsit de valoare artistică: Beckett şi Picasso se integrează perfect în panorama colectivă a confortului burghez. Într-adevăr, dacă acesta s-ar caracteriza doar prin imobilitate, ar duce repede la plictiseală (care, de fapt, îl pândeşte mereu pe omul confortului), dar ce culme extremă şi rafinată a confortului se poate atinge când, bine securizat în fortăreaţa ta, confortabilă la toate nivelele, te prefaci că-ţi asumi nişte riscuri, te joci de-a conştiinţa vinovată sau plonjezi în ororile inconştientului. Având toate asigurările că aceasta nu va avea nicio urmare. Asişti la angoasele din *Sfârşit de partidă*, apoi mergi pentru cină la Prunier. Una este apetitivul agreabil al celeilalte. Iar cea de-a doua ar fi insipidă dacă n-ar exista acest delicios acces la oribil. Un Picasso înspăimântător face să iasă în evidenţă deliciile unui fotoliu relax – astăzi al unui taburet Napoleon al III-lea – de unde poţi arunca o privire neglijentă asupra lichefierii omului. Şi cultura conştiinţei politice vinovate face parte din acest confort, căci ea se plasează în interiorul unei bune conştiinţe de sine, pe care o ajută să se consolideze. Minunat joc burghez! Căci, cu cât de acuzi mai mult de crime împotriva proletariatului, a colonizaţilor, a popoarelor înfometate, cu atât îţi confirmi, chiar prin acest fapt, propria excelenţă: dacă sunt capabil să-mi recunosc vinovăţia (ceea ce, bineînţeles, nu-mi modifică în niciun fel existenţa) dau o excelentă dovadă de

26 William Adolphe Bougereau (1825-1905) - pictor academic francez, adversar al impresioniştilor. (n.t.)

27 Jean-Jacques Henner (1829-1905) - pictor de succes, apreciat mai ales pentru portretele lui feminine, (n.t.)

autenticitate şi pot să profit încă şi mai bine de tot acest confort material, de vreme ce ştiu, în urma participării mele la o manifestaţie împotriva Bombei, că acest confort nu mă împiedică de a fi om la modul plenar, deschis la toate suferinţele omeneşti. Potenţare a bunei conştiinţe de sine, asigurare, cu ajutorul conştiinţei vinovate, în legătură cu legitimitatea confortului meu, care îmi dă certitudinea că voi putea suporta fără multă bătaie de cap acuzaţiile conştiinţei vinovate. Acest joc de oglinzi şi de schimburi este una din creaţiile subtile ale ideologiei burgheze a fericirii şi o caracteristică a întregului comportament burghez.

* * *

La cealaltă extremitate a scării, ideologia fericirii aşază şi pretinde justificarea. Analiza confortului ne-a condus deja aici. Ştim că omul a dorit întotdeauna să se justifice sau să fie justificat: adică a vrut ca, în forul lui interior, conştiinţa să-i spună că se comportă just sau că grupul căruia îi aparţine să-l considere ca atare. Este inutil să se facă aici o distincţie între civilizaţiile creştine sau necreştine. Nu este important, într-adevăr, creştinismul este cel care a dat naştere conştiinţei vinovate, dacă fericitul şi veselul păgân nu s-a acuzat niciodată faţă de el însuşi – de vreme ce, la acest nivel, rămâne deschisă problema acceptării sau a neacceptării de către grupul căruia îi aparţii, a adeziunii grupului la actele tale sau a refuzului său, a deschiderii sau a închiderii grupului faţă de tine; este la fel şi în ceea ce ne priveşte; este problema de a fi declarat şi recunoscut ca îndreptăţit, diferă numai instanţa. Or, plecând de la acest sentiment, de la această exigenţă foarte generală, burghezul a transformat justificarea şi a făcut din ea o componentă a fericirii. Burghezul doreşte ca întreaga lui existenţă să fie justificată şi, mai mult chiar, printr-un fel de acceptare din partea grupului, întregul grup să-i adopte în cele din urmă comportamentul şi fiinţa lui să devină un model pentru toţi. El doreşte, în acelaşi timp, ca actele sale să fie

justificate, fiecare în parte. Tocmai această justificare, totodată globală şi particularizată, apare ca o noutate care corespunde spiritului de diviziune şi integrare specific burghezului. Or, dacă justificarea este, în mod manifest, una dintre marile griji şi preocuparea centrală a burghezului, aceasta ţine de faptul că justificarea este cu atât mai necesară, cu cât situaţia în sine este mai puţin justă, şi că nu se cunoaşte niciun proces limpede şi colectiv care să te afirme ca just. Aşa este condiţia burgheză. Creştinismul, dacă a dat, poate, naştere conştiinţei vinovate, era o doctrină a justificării. Omul nu este just. Dar îşi găseşte justificarea în Hristos. *Semper peccator et justus*. Dar burghezul a expulzat creştinismul în ceea ce priveşte aspectele serioase ale acestuia. El nu mai crede că poate fi justificat în Hristos. Or, în acelaşi timp, acest burghez se antrenează într-o activitate, să spunem, de exploatare a omului, care nu poate fi considerată ca fiind justă prin ea însăşi. Desigur, nici războinicul nu este just! Dar el trăieşte într-o societate obişnuită prin tradiţie cu acţiunile lui şi îl acoperă cu onoruri, cu atât mai mari, cu cât faptele sale sunt resimţite ca fiind mai contestabile. Aceasta este, de la bun început, problema ambivalenţei sacrului. Dar războinicul nu e toată societatea; acolo există un corp special însărcinat să-l purifice. Prin contrast, activitatea burghezului este, pe de o parte, resimţită cu siguranţă ca nouă, iar răul pe care îl săvârşeşte este unul neobişnuit până atunci; pe de altă parte, burghezul nu mai crede efectiv în preot, nu se consideră răspunzător decât faţă de sine însuşi. Se asimilează societăţii. Are nevoie de o justificare intrinsecă, nu doar extrinsecă. Iar această justificare nu poate proveni din activitatea pe care o desfăşoară şi care este contestată în totalitate. În sfârşit, justificarea este cu atât mai indispensabilă, cu cât viaţa este dedicată tot mai mult fericirii. Atâta timp cât viaţa are un alt sens, o altă profunzime, o altă destinaţie, justificarea nu reprezintă decât un acces la sfinţenie sau la glorie. Ea nu are valoare în sine. Prin opoziţie, dacă totul este

circumscris cu stricteţe în cercul fericirii, atunci justificarea capătă o valoare decisivă: acolo unde nu e justificare, nu e nici fericire. Dacă sfinţenia este o promisiune care vizează eternitatea, dimpotrivă, fericirea este acum, sau nu este. Astfel, justificarea capătă pentru burghez o importanţă pe care n-a mai avut-o niciodată şi, în acelaşi timp, nişte forme, nişte mijloace, o faţă, un aspect – absolut noi. N-a existat, în mod tradiţional, o morală faţă de care să se stabilească prin raportare, ce este just şi ce nu. Burghezul a trăit şi el o vreme în această situaţie, încercând să pună religia şi morala de partea lui. Să creeze o aparenţă de îndreptăţire în raport cu moreda tradiţională. Aceasta nu putea însă să dureze prea mult.

A venit atunci epoca în care marele agent al justificării a fost banul. A avea bani era o dovadă de virtute, de inteligenţă, şi cunoaştem demonstraţia lui Weber cu privire la relaţia dintre doctrina creştină a justificării şi justificarea prin reuşită şi bem. Achiziţia de bani implica atunci achiziţia de virtuţi: banul trebuia utilizat (pe deasupra!) pentru faptele de binefacere. S-a stabilit un fel de reciprocitate: virtutea şi operele de binefacere servesc drept justificare banului (potrivit vechilor convingeri), dar banul reprezintă totodată o recompensă, deci o dovadă a virtuţii. Ajunge să se justifice prin el însuşi. Acest stadiu tranzitoriu trebuia depăşit. Chestiunea era, în acelaşi timp, prea superficială şi prea aleatorie. Trebuia să se ajungă la un stadiu în care să nu mai fie nevoie de dovezi exterioare. Acesta era un lucru indispensabil pentru a se atinge dublul obiectiv pe care l-am subliniat: trebuia justificată fiinţa burgheză, dar în aşa fel încât această justificare să-i acopere toate actele, iar aceste activităţi trebuiau justificate, fiecare în sine, ca mărturii ale fiinţei şi ale justificării ei. Trebuia să se ajungă (şi s-a şi ajuns!) la o autodemonstraţie a justeţei, la o autodeclarare, fără ca acest lucru să se facă explicit. Trebuia o scară de valori care să corespundă atât de exact fiinţei şi realizărilor sale, încât acestea să fie justificate

chiar prin existenţa acestei scări de valori, fără necesitatea de a le mai măsura în raport cu valorile proclamate. Dar, pentru ca justificarea să se producă, trebuia ca scara de valori să aibă aparenţa unei obiectivităţi factuale. Ceea ce s-a reţinut: reuşita bună în sine, munca, eficacitatea, umanismul, cultura, liberalismul, bunătatea originară a omului etc. au avut o aparenţă de validitate colectivă, fiind o pură imanenţă a burgheziei. Autojustificarea se fundamentează, începând din momentul acela, pe un sistem închis de autodedublări. Nici nu se putea altfel, burghezul nu se concepe decât pe sine ca valoare şi ca autoritate (el e poporul!), nu se lasă judecat decât de el însuşi şi emite permanent judecăţi pozitive despre sine. Bineînţeles, atunci când, prin hazard, o valoare apare şi începe să prindă forţă şi rădăcină într-un teritoriu social neburghez, burghezul o asimilează imediat. Aceste valori pot fi tranzitorii – cum sunt valorile politice. Burghezii au acaparat toate mărcile – iar în zilele noastre ideologia de stânga predominantă în Franţa, face parte din mecanismul justificării burgheze. Pentru a fi just, burghezul francez trebuie să fie de stânga. Şi este. Aceasta face parte astăzi din autodemonstrarea justeţei sale, de altfel, întreaga stângă franceză are origini burgheze. Dar acesta este un accident. Scara de valori, imanentă şi suficientă totodată în vederea autojustificării, nu-şi poate îndeplini rolul decât dacă este exclusivistă în raport cu oricare alta ™1. Şi aici atingem punctul cel mai remarcabil al sistemului burghez: burghezul se justifică el însuşi, ceea ce implică faptul că nimeni altcineva nu îl poate acuza şi că refuză să fie pus în discuţie sau justificat de o instanţă exterioară. Pentru a ajunge aici, îi este suficient să procedeze la nimicirea a tot ce nu este burghez. Aceasta a fost o întreprindere uriaşă şi tot atât de demnă de interes ca şi crearea marii industrii. O negare radicală a tot ce nu este burghezie: literalmente, în afară de sine şi de activităţile sale, în ochii lui nu mai există nimic şi nimeni. Doar în aceste condiţii justificarea poate să fie de necontestat, în timp ce scara lui de valori

este considerată universală. Burghezul nimiceşte sau asimilează tot ce riscă să apară în exterior şi faptul acesta nu poate fi contestat niciodată. Şi dacă avem impresia că există nişte contestaţii înverşunate, să nu uităm că cei care se delectează cel mai mult citind *Ubu rege* sunt chiar burghezii, care descoperă aici un catalizator pentru acţiunea lor de autojustificare. Din această perspectivă, procesul e cu adevărat nou. Marx crezuse că proletariatul ar reprezenta o contestare autentică, dar el n-a fost silit să asiste la anexarea lui de către ideologia burgheză şi cel care a avut dreptate a fost Sorel, atunci când a pus în joc ideologia progresului sau necesitatea violenţei; numai că ideile lui Sorel, nefiind asimilabile, au fost eliminate. Această permanenţă a ideii de justeţe, niciodată aceeaşi, niciodată stabilită o dată pentru totdeauna, dar legată de fiecare înfăptuire, de fiecare act, exact în măsura în care aceste valori sunt intrinseci acestor înfăptuiri şi, în consecinţă, o justeţe mereu reînnoită odată cu dezvoltarea înfăptuirilor burgheze şi totodată permanent necesară, este garanţia unei fericiri, care nu este instalarea într-o anumită poziţie, ci (contrar cu ceea ce o analiză superficială crede că ar discerne în ceea ce priveşte securitatea burgheză) creaţie, progres, dezvoltare. Burghezul este un om blindat, dar întotdeauna în dezvoltare, tentacular în procesul său de autojustificare care îl obligă să absoarbă sau să nimicească tot ce ar putea să-l pună în discuţie: el nu poate îngădui, prin esenţă, ca justeţea lui să fie contestată, căci aceasta i-ar nimici fericirea, iar toată viaţa lui a fost dedicată cuceririi ei. Nu mai există aici, ca în creştinism, o instanţă ultimă care acordă graţia şi iertarea, nicio consacrare, mereu îndoielnică, acordată de ordinea socială. Şi, în mod progresiv, burghezul a creat maşinăria perfectă din punct de vedere tehnic, din care nu se poate ieşi.

În jurul ideologiei fericirii se constituie o întreagă constelaţie de ideologii subordonate, cooordonate, care îşi primesc conţinutul şi importanţa de la fericire. Nu se poate

spune cu certitudine că ele sunt părţi constitutive ale fericirii, dar n-ar exista fără ea. Nu şi-ar fi ocupat locul pe care îl deţin fără linia de forţă în funcţie de care se organizează. Vom da, foarte sumar, două exemple, dar acestea s-ar putea înmulţi. Mai întâi, primatul acţiunii şi ideologia progresului. A existat o epocă în care fiinţa şi posesia erau puse în opoziţie. Era un loc comun într-o anumită interpretare privind situaţia civilizaţiei occidentale. Se insistă în continuare, de altfel, asupra procesului de reificare care se fundamentează pe multiplicarea posesiilor, pe invadarea fiinţei de către posesie şi pe aplicarea categoriilor posesiei asupra fiinţei. Toate acestea sunt exacte dar mi se par insuficiente pentru a caracteriza ideologia burgheză. În realitate, dacă interpretăm condiţia burgheză prin primatul posesiei asupra fiinţei, acest fapt e mai puţin urmarea unei analize concrete a burgheziei, ci mai degrabă pleacă de la presupunerea importanţei preponderente a proprietăţii private. Dacă burghezul se caracterizează prin proprietatea privată... atunci într-adevăr posesia... etc. Nu e nicio îndoială că posesia a jucat un rol foarte mare în gândirea şi în comportamentul burghez din secolul al XIX-lea.

Dar e uşor de constatat că acest primat al posesiei continua să fie considerat determinant la unii sociologi moderni (Mauzi, Lefebvre, Cazeneuve). Pentru Mauzi[28] burghezul nu-şi găseşte afirmarea fiinţei decât prin urmărirea şi punerea în rezervă a bunurilor materiale, încercând să facă ordine în ceea ce posedă.

Pentru Lefebvre[29] „burghezul nu există decât prin ceea ce are”, în conformitate cu celebra formulă a lui Marx. Dar e ciudat că nimeni nu se întreabă de unde provine această posesie. Cum a ajuns să o posede? în timp

---

28 Robert Mauzi (1927-2006) - critic şi istoric literar, profesor la Sorbona, autorul lucrării Ideea de fericire în secolul al XVIII-îea. (n.t.)

29 Henri Lefebvre (1901-1991), filosof şi sociolog, adept al materialismului istoric, autorul lucrării Critica vieţii cotidiene (n.t.)

ce toată gândirea burgheză este orientată către acest „cum”. Toată economia politică clasică este alcătuită din acest „cum poţi ajunge la bogăţie”. Cum să ordonezi lumea, cum să aplici descoperirile, cum să construieşti o lume nouă – iată întrebările burghezului. Posesia nu este decât o consecinţă, aş zice chiar secundară. Importante sunt munca, acţiunea, priza asupra lucrurilor, construcţia mijloacelor.

Dar nu trebuie uitat că posesia este întotdeauna rezultatul unei acţiuni. Ceea ce caracterizează burghezia în mai mare măsură decât proprietatea privată, începând din această epocă, este uriaşa reorganizare pe care o impune societăţii. Ea pune la muncă o lume întreagă. Este succesiunea revoluţiilor pentru a se ajunge la impunerea sau punerea la punct a unui regim politic ideal. Este răsturnarea structurilor economice şi, într-un timp miraculos de scurt, înlocuirea lor cu structuri noi, este cucerirea întregului pământ: există burghezi care depun o activitate febrilă pretutindeni, iar această activitate este adevăratul semn al burgheziei. Proprietatea, bogăţia, nu sunt nişte calităţi suficiente în sine; trebuie ca ele să fie cucerite prin muncă, să rezulte în urma unei acţiuni… Posesia joacă în viaţa şi în ideologia burgheză un rol secundar în raport cu acţiunea IX. Cu siguranţă, burghezul nu este filosof – de atunci el nu şi-a mai exprimat credinţele, gândirea, decât prin locuri comune. Nu-i trece prin minte, de exemplu, să stabilească o ierarhie între fiinţă şi posesie. Nu-şi teoretizează comportamentul. Dar de ce nu ne-am întreba: din ce cauză? Se admite că burghezul e foarte prost, că e incapabil să gândească, că se mulţumeşte cu averea lui. Este, cu siguranţă, interesant de subliniat că, pentru a-i realiza tipologia, există două mari orientări ale fericirii, apolinică şi dionisiacă (Cazeneuve), dar înseamnă să ai o viziune îngustă şi parţială asupra ideologiei burgheze a fericirii dacă o reduci la apolinic, în măsura în care această fericire vizează condiţiile obiective, bunurile materiale. Căci, am

văzut când am vorbit despre burghezul cuceritor, el este, de asemenea, cu setea sa de posesie, cu spiritul său de cucerire, cu construirea fericirii pe o piramidă de dezastre şi de alienări, dionisiac. Fericirea nu este completă decât în cazul burghezului, pentru că acesta are două feţe.

Dacă burghezul nu meditează asupra valorilor sale şi nu are o teorie despre sine, nu înseamnă că ar fi incapabil de asta. Dar el îşi foloseşte inteligenţa la altceva. La ce? în vederea posesiei? Nu, cu siguranţă. Dacă s-ar limita la posesie şi s-ar gândi doar la ea, ar fi realmente absurd, iar rezultatul acestei absurdităţi ar fi că ar deveni lipsit de posesie. În realitate, el îşi foloseşte inteligenţa în vederea acţiunii.

m

Burghezul acţionează. Creează situaţii noi. Îşi modelează grupul şi oamenii din jurul lui. El fabrică efectiv o lume nouă. Gândeşte această lume şi pentru el gândirea este un instrument destinat să acţioneze asupra realităţii care trebuie modificată. În fapt, o modifică. Dar nu la întâmplare. E vorba de o orientare intenţionată, conştientă. Reflecţia se fixează asupra mijloacelor. Desigur, finalităţile sunt secundare, imprecise. Exceptând, după cum am văzut, ideologia fericirii. Această ideologie odată admisă, gândirea se poate concentra în totalitatea ei asupra mijloacelor, adică asupra acţiunii. Acţiunea poate ocupa întregul orizont al conştiinţei şi al preocupărilor, graţie credinţei într-un obiectiv dinainte stabilit – fericirea. Burghezul este omul de acţiune. Goethe se dovedeşte un gânditor burghez atunci când, în finalul celui de-al doilea *Faust* rezolvă toate problemele cu care se confruntase Faust până atunci, deschizând calea unei posibile împliniri a omului prin îndeplinirea unor acţiuni legate de ceea ce numim astăzi dezvoltare economică. Este exact nivelul gândirii burgheze – şi trebuie să constatăm că şi Marx a fost un gânditor burghez. Toată teoria lui despre praxis nu este decât ridicarea la nivel de teorie a practicii burgheze fundamentale, ca de altfel şi celebra lui formulă despre

necesitatea de a schimba lumea. Căci aşa se manifestă la burghez importanţa şi, în acelaşi timp, limitele gândirii. Burghezul nu dispreţuieşte câtuşi de puţin gândirea, dar îi conferă un rol precis. Dacă această gândire face o acţiune mai eficace, dacă ajută la transformarea lumii, atunci o ia în serios. Burghezul l-a luat în serios pe Rousseau, pe enciclopedişti şi pe economişti. A folosit-o, iar partea lui, a burghezului, a fost aceea de a găsi mijloacele (adică tehnica) de a o pune în practică. Când, însă, gândirea este doar teorie, doar idei, doar artă, şi nu pare să influenţeze acţiunea, structurile, exploatarea, organizările, atunci burghezul o dispreţuieşte sau o clasifică drept superfluă… Aceşti filosofi care n-au făcut decât să gândească despre lume… Doar punerea în practică a ceea ce a fost gândit îi conferă greutate şi valoare gândirii. Aceasta este adevărata poziţie a burghezului încă de la început. Posesia joacă un rol secundar în raport cu această sete de acţiune, cu această invadare a fiinţei de necesitatea de a se exprima. Şi dacă nu are loc modificarea mediului, luarea în stăpânire a naturii sau a oamenilor, accesul la un „mai mult”, anexarea tuturor utilităţilor, a tuturor posibilităţilor, atingerea unui „dincolo” – nu există fiinţă. Tocmai această sete, această exigenţă, această rapacitate, îi conferă burghezului ochiul său îngheţat pe o faţă paternă şi închiderea în sine. S-a spus despre burghez că este la fel de bine închis ca seiful său. Ce eroare! Dacă este închis (şi este!), e pentru că „fulgerul se abate asupra lui Cezar” Dar pentru a declanşa această mişcare enormă şi a suscita această ardoare de a acţiona, este deja nevoie de o anumită semnificaţie a lumii: dacă lumea nu este făcută pentru om şi pentru ceea ce contează pentru acesta, adică pentru fericire, atunci acţiunea nu are nicio raţiune şi nicio motivaţie. Ori de câte ori omul se angajează într-o înfăptuire, aceasta se întâmplă ca urmare a unei anumite viziuni despre viaţa lui, a sensului ce i s-a atribuit. Viziunea creştină a promovat un anumit tip de acţiune, a produs anumite înfăptuiri. Dar cele în care se angajează burghezul

acum nu au nimic de a face cu creştinismul, unde, până şi în teologiile cele mai voluntariste, acţiunea rămâne pe planul al doilea, fiindcă intervine, în primul rând, graţia. Dimpotrivă, pentru dezlănţuirea în lume a unei acţiuni, este nevoie de o nouă concepţie despre om, de viziunea unui nou rost al omului, care rezidă în fericire. Ideologia fericirii constituie uvertura acestui comportament nou. Toate celelalte, ştiinţa, privirea aruncată asupra lumii, raţionalitatea, sunt doar elemente de context absolut insuficiente pentru a declanşa angajarea într-un asemenea efort şi într-o asemenea voinţă de schimbare. Este nevoie de o motivaţie foarte profundă, cu atât mai imperioasă cu cât este nouă: descoperirea fericirii, a unei fericiri posibile, se lansau în anticipări neofiţii acestei descoperiri. Nu este, aşadar, de mirare că tot ei au descoperit totodată şi ideologia fericirii şi s-au lansat în aventura transformării lumii prin intermediul acţiunii. Mai mult, ei au descoperit acum o dimensiune a fericirii la care nu se gândiseră înainte de a o trăi şi care va deveni în continuare un laitmotiv al formulelor burgheze: fericirea de a acţiona (de unde va rezulta, simplificând şi reducând dimensiunile acestei descoperiri, fericirea de a munci). Acţiunea include chiar în ea însăşi o fericire, şi nu doar reuşita, şi nu doar succesul. Acţiunea îşi poartă preţul cu ea.

Burghezia a descoperit în mod colectiv asta. Cu siguranţă, este posibil să fie citat cutare umanist, cutare filosof care a formulat idei asemănătoare înainte de epoca burgheză, dar ceea ce contează nu sunt invenţiile unor solitari, care nu au absolut nicio consecinţă sociologică. Importantă este mişcarea unei întregi categorii sociale care nu ascultă nicidecum de filosofi, se autodescoperă prin acţiune şi află că acţiunea conţine în ea fericirea. În momentul acesta putem să-i înţelegem uşor pe aceşti burghezi ascetici, ce nu se dedau plăcerilor al căror conţinut se epuizează repede. Se spune ades că ei caută să-şi augmenteze puterea: da, dar nu printr-o contemplaţie pasivă a puterii care i-ar satisface, nu prin simpla afirmare

a acestei puteri, ci prin exercitarea ei, prin accesul la o nouă realizare, care apare drept creaţia lor. Creaţie care este repede abandonată ca înfăptuire în sine, căci nu valorează decât preţul ei de manoperă. Trebuie să produci. Iar vechiul instinct al demiurgului este astfel satisfăcut. Dar ce inovaţie! De la greci încoace, demiurgul a fost mereu condamnat. Prometeu şi Babei, Lucifer şi vrăjitorii, Merlin… mereu marginalizaţi, mereu interzişi. Şi iată că Prometeu este acum legitimat pentru prima oară. Omul fără dimensiune, fără profunzime, omul burghez n-are altă deschidere decât aceea a fericirii, ideologia unei fericiri permise, legitime, care, la rândul ei, permite şi legitimează întreprinderea unui demiurg care nu mai este demoniac, ci raţional, nu metafizic, ci ancorat cu stricteţe aici, nu misterios, ci explicit. Iar această întreprindere îi oferă în sfârşit o revanşă lui Prometeu, dar acum nu mai e vorba decât despre un Prometeu burghez care ştie ce face; acţiunea lui, puternică, pentru că e calculată, nu se mai preocupă de zei şi destine şi satisface obsesia demiurgică fără a mai risca nicio contradicţie şi fără a-l provoca pe adversarul suprem.

* * *

Un ultim exemplu de factor din care e constituită „constelaţia ideologiei fericirii” e reprezentat de progres. Ca şi în cazurile precedente, nu vom trata despre fenomenul credinţei în progres şi despre filosofiile progresului. Le vom considera doar ca făcând parte din ideologia fericirii. Simpla utilizare a termenului ne arată deja că burghezul este omul progresului. Până în era burgheză şi până la scriitorii sau oamenii politici ai acestei perioade, termenul de progres desemna o simplă mişcare înainte şi, literal, o creştere. Dar era vorba de un progres, în egală măsură, al binelui sau al răului. Doar din secolul al XVIII-lea a început să se vorbească despre progresul spiritului uman, de o manieră generală (Fontenelle), progresul raţiunii (Voltaire), progresul civilizaţiei (Turgot), progresul ştiinţei (*Enciclopedia*). Ideea unui progres al

omului, înscris în istoria lui, se naşte în secolul luminilor şi nu e hazardat să se pretindă că aceste lumini erau burgheze. Sorel a arătat corect în ce măsură ideea de progres este un fenomen burghez, legat de această clasă, indisociabil de ea, astfel încât tot ce se referă la progres poartă marca burgheziei. Or, e vorbă acum de un fapt care a precedat posibila lui constatare: omul n-a conceput ideea de progres observând dezvoltarea ştiinţelor, procesele de creştere, caracterul nelimitat al viziunilor omeneşti privind acest drum ascendent. Contrar a ceea ce cred unii, n-a avut loc doar o simplă extindere asupra fiecărui om şi a întregii istorii umane a unei constatări în legătură cu ştiinţele naturii. Ideea de progres precedă adevărata dezvoltare logică şi universală a ştiinţelor. Cel puţin ideea de progres cu conţinutul său de valoare – ceea ce i-a putut adăuga reflecţia asupra dezvoltării ştiinţelor este caracterul indefinit al acestui progres şi este, de asemenea, fără îndoială, apariţia mijloacelor lui de realizare. Dar deja cu mult înainte apăruse convingerea, neîntemeiată pe argumente raţionale, că istoria omului reprezintă un progres, că excelenţa omului implică excelenţa înfăptuirilor sale, din care, cumulate, rezultă progresul. Cu mult înainte, termenul de progres a început să fie luat într-un sens absolut. De la începutul secolului al XIX-lea a încetat să se mai vorbească de progresul raţiunii, progresul ştiinţei… pentru a se vorbi, pe scurt, despre progres. Această simplă schimbare a întrebuinţării termenului semnifică o reformare radicală: acum progresul încetează să mai semnifice dezvoltarea unui anumit lucru, încetează, prin urmare, să mai fie calificat prin cele asupra cărora se aplică, binele sau răul. Progresul dobândeşte o nuanţă pozitivă în sine, el este bun în sine, ceea ce augmentează, ceea ce se adaugă este valabil – şi cum să nu înţelegem atunci că această absolutizare a termenului prin intermediul unei validări a ceea ce augmentează este strict legată de ceea ce este esenţialmente cantitativ, adică de producţia economică. Progresul a fost construit după

modelul creşterii economice – nu mai trebuie specificat despre ce este vorba. Progresul este făcut din această adiţie necontenită de valori materiale, de bogăţii. Dar, înainte de această absolutizare, realizată prin suprimarea predicatului, progresul bântuia gândirea burgheză. Dacă îi examinăm pe utopişti, le vom descoperi adesea rădăcini burgheze. Or, acum acest progres vine să i se suprapună istoriei. Aceasta fusese totdeauna considerată ca o serie de acte aleatorii şi, exceptându-l pe Dumnezeu, nu avea nicio semnificaţie. Ea era o serie de istorii. Şi iată că în momentul de constituire al ştiinţei istorice, care pretinde că se va atinge de fapte, ea nu se poate crea decât dacă faptele atinse şi descrise pot fi ordonate în serii. În afara unor asemenea serii, nu poate exista ştiinţă de niciun fel. Mai mult, adunarea pieselor solitare ale unui puzzle nu poate pretinde că este istorie. Este nevoie de o coloană vertebrală în raport cu care piesele scheletului să poată fi ordonate. Trebuie o anumită viziune asupra istoriei (fără de care nu există istorie), dar o viziune intrinsecă (fără de care nu există ştiinţă). Ideea de progres a fost găsită la timp pentru a răspunde acestor exigenţe, în timp ce, printr-o mişcare reciprocă, ştiinţa istorică îi dădea substanţă şi materie ideii abstracte, seci şi confuze în acelaşi timp, care locuia în inima burghezului. Istoria este progres, căci e istoria omului. Dar atunci când se ştie că omul are ca vocaţie fericirea, istoria capătă o valoare: ea este drumul înainte spre fericire, este ea însăşi progres. Se produce o „nouă lectură” a istoriei, evenimentele sunt ordonate şi încep să semnifice. În acelaşi moment în care se elaborează metodele critice ale istoriei se instituie convingerea că istoria are un sens. Dacă se doreşte o filosofie a istoriei, cea dintâi este aceea a progresului; istoria omului posedă un sens pozitiv, ea este constituită ca o cale de apropiere de fericire. Dar dacă primatul acţiunii se referea la un anumit mod de a fi, progresul se referă la un anumit mod de a înţelege. El nu se ataşează decât de ceea ce poate fi sesizat concret, demonstrat. Nu se

ataşează obligatoriu inteligenţei, iar Sorel ar fi îndreptăţit să-l denunţe în această privinţă. Ideea că progresul material este însoţit de progresul moral a apărut doar în plan secundar. În primul rând, progresul priveşte lucruri constatabile: valoarea economică, cunoaşterea, producţia de stat, democraţia. Dacă se poate afirma că progresul reprezintă conţinutul istoriei, este pentru că am trecut în mod irezistibil de la tiranie la democraţie, de la penurie la abundenţa realizată cu ajutorul producţiei industriale, de la religie la ştiinţă, de la subordonare, în raport cu forţele naturii, la stăpânirea acestora. Această trecere este irezistibilă: progresul nu poate fi oprit, iar progresul înseamnă trecerea la realizarea fericirii, aşa cum a fost concepută de burghezie. Istoria omului este istoria căutării fericirii, care s-a şi realizat sub aspectul democraţiei şi al industrialismului. Burghezul este perfect conştient că forţele pe care le-a pus în mişcare produc o mişcare irevocabilă a istoriei, şi că, odată cu secolul său, începe o nouă eră a umanităţii. Progresul a fost un demers tatonant şi nesigur, căci până acum omul a fost neştiutor, nu cunoştea exact nici ce căuta, nici forţele latente de care dispunea. Burghezia le-a descoperit pe ambele şi, începând de la această descoperire, poate să-i confere un sens istoriei de până la el. Cât despre istorie, de acum înainte, ea este calificată doar printr-un singur cuvânt: Progres, adică dezvoltare neîntreruptă, în principal, economică – şi cum o fericire nu vine niciodată singură – acest progres implică acum (a doua jumătate a secolului al XIX-lea) Binele moral. Se cunoştea deja (cel puţin după Vauban[30]) că Răul moral este legat de mizerie. La Rochefoucauld-Liancourt[31] a explicat-o amănunţit. Odată cu burghezia se produce aici o dublă răsturnare: mai întâi, mizeria este cea legată de Răul moral. Ei sunt în mizerie pentru că nu

30 Sébastien Le Prestre, marchiz de Vauban (1633-1707) - militar, arhitect, urbanist şi eseist, considerat un precursor al Luminilor, (n.t.)

31 François al XII-lea De La Rochefoucault, duce de Liancourt (1747-1827) - politician, om de ştiinţă şi filantrop.

participă la progres, este greşeala lor. Dar, în acest moment survine aspectul pozitiv: abundenţa economică asigură binele. Astfel, pe de o parte este protejată intangibilitatea progresului şi a fericirii de negii teribili în viciului, iar, pe de altă parte, se asigură sfârşitul acestui viciu printr-un fel de reversibilitate a meritelor, prin supraabundenţa fericirii promise de progres – iar o asemenea concepţie despre progres se întâlneşte în acest fel cu primatul acţiunii. Spuneam că e necesară acum o motivaţie intrinsecă a istoriei. Progresul nu este pentru burghez un fel de divinitate dominantă a istoriei, aşa cum nici fericirea nu este niciodată un dar gratuit. Dumnezeu a încetat să existe, iar cu burghezul nimic nu este vreodată gratuit. La fel cum exista o legătură necesară între primatul acţiunii şi ideologia fericirii, există o legătură necesară şi între acestea două şi concepţia despre progres. Căci dacă istoria înseamnă progres, el ţine de omul care făureşte istoria. Cei pe care burghezul îi numeşte Marii Oameni sunt cei care se situează într-o asemenea perspectivă şi care fac să avanseze instituţiile sau economia în acest sens. Carol cel Mare şi şcolile, Ludovic cel Sfânt şi justiţia, Colbert şi finanţele. Nu există un mecanism al istoriei aşa cum nu există o fericire dăruită de cer. Fericirea se câştigă printr-o cucerire a lumii, iar istoria se făureşte căutând fericirea, realizând-o. Fără această motivaţie a fericirii n-ar exista nici progres, nici istorie. Dar fericirea este pentru burghez, după cum am văzut, o afacere individuală. Deci individul, pus în mişcare de această sete, este cel care va acţiona în aşa fel încât să adauge progres după progres şi, prin această acţiune, să creeze progresul şi să creeze istoriax.

* * *

Dar toate acestea nu sunt decât ideologie.

A FI BURGHEZ

(continuare)

— ASIMILAREA-Animal ciudat, burghezul îi prezintă observatorului o caracteristică rară şi hotărâtoare: el este

un asimilator – cel mai mare dintre toţi. Dacă analizăm mai îndeaproape societatea burgheză, ne dăm seama că ea este făcută, în toate domeniile posibile, din piese şi din bucăţi „ciupite” de la alte popoare, de la alte epoci, de la alte civilizaţii. Ea fabrică un fals gotic la fel de firesc ca şi un fals creştinism sau nişte bani falşi. Nu vreau să spun că totul e fals. Spun doar că burghezul nu creează nimic şi asimilează tot. Dar nu se limitează, precum crabul-pustnic, să intre în cochilia unui animal mort, nici, precum cucul, să gonească o pasăre din cuibul ei ca să se instaleze acolo (Desigur, face şi asta! Marele negustor de corpuri şi suflete, virtuosul colonizator!). Face ceva original pornind de la ceea ce nu-i aparţine. Civilizaţia burgheză este un imens intestin care digeră necontenit ceea ce acţiunile burghezului îi îndeasă în orificiu. Or, această putere de asimilare nu este o simplă chestiune intelectuală.

Nu este vorba de sincretism. Sincretism a existat şi înainte. De altfel, burghezul nu are obiective atât de înalte, el nu caută să unească într-un tot înţelepciunile societăţilor omeneşti. Se mulţumeşte cu a lui, care este îngustă, dar eficace. Această putere de asimilare este de remarcat, pentru că este un mod de a fi, o caracteristică ontologică a burghezului – şi este un mod de a fi care se concretizează în procese particulare de asimilare, înscrise în contextul sociologic global al lumii burgheze. Asimilarea, în înţelesul său de putere, are astfel o dimensiune ontologică, iar în înţelesul său de proces, o dimensiune sociologică. Or, înainte de burghez, omul avea într-o măsură mai mare tendinţa de a se distinge, de a se diferenţia, de a tranşa între ceea ce este acceptabil şi ceea ce nu este. Exista străinul, exista greşeala, existau absoluturi, existau interdicţii. Desigur, puteai risca să mergi în străinătate, să călătoreşti. Puteai risca să adopţi o invenţie tehnică, o plantă nouă, o filosofie ciudată; dar cu câte precauţii experimenta omul în mijlocul mediului său tradiţional cutare sau cutare inovaţie, considerată la început malefică şi periculoasă! Desigur exista *nil humani*

alienum. Dar cât succes putea să aibă acesta? (Ţinând cont, totuşi, că, în această privinţă, romanii au fost oamenii cei mai apropiaţi de tipul burghez.) Desigur, a existat vocaţia universală a creştinismului. Dar, cum a fost aplicată şi aceasta în realitate?

Cine şi când a proclamat, tare şi răspicat, că toţi oamenii sunt fraţi, liberi şi egali între ei? Cine a început cu mania călătoriilor? Gata întotdeauna să adopte obiceiuri ciudate şi moravuri noi? Ştiu că mi s-ar putea reaminti acum caracterul închis, strâmt, repliat al burgheziei: este un mare reproş care i s-a adus, şi pe drept cuvânt. Dar când vorbesc de asimilare nu înţeleg prin asta deschidere sau tendinţă spre pluralism. Dimpotrivă: e vorba de a lua, de a transforma şi de a folosi apoi elementele altor civilizaţii sau ale altor culturi. Aşa cum un organism viu asimilează o hrană. Eu nu consider biftecul pe care îl mănânc ca pe o fiinţă cu care aş putea dialoga sau comunica. Burghezul absoarbe în felul acesta ceea ce îi este străin şi îşi fortifică fiinţa prin această absorbţie. Cred că aceasta este o atitudine foarte nouă în istorie şi îl caracterizează mult mai bine pe burghez decât cea mai mare parte a altor indici reţinuţi în general. Face bani din tot, dar acesta e doar un detaliu. Este aşa fiindcă îşi creează fiinţa din tot.

Burghezia şi-a apropiat operele, reuşitele şi virtuţile. Strălucitorul ofiţer Charles de Foucault[32] a repudiat societatea burgheză pentru a trăi în deşert ca ascet? Ei bine, îl adoptăm după acest scandal, el devine modelul şi justificarea noastră a tuturor. Apostolul leproşilor a rupt-o brutal cu această lume, protestând prin sacrificiul său împotriva non-validităţii unei societăţi devotate fericirii, dar, după ce a murit, Belgia i-a făcut nişte funeralii solemne, cu lacrimi de argint, panaşe negre, notabili şi regi, care i-au anexat astfel fericirii virtutea. Şi cum să

32 Charles de Foucault (1858-19x6) - călugăr catolic, retras în Sahara algeriană, unde a fost asasinat de băştinaşi. Considerat martir de Biserică, a fost canonizat în 2005. (n.t.)

reproşezi mutarea rămăşiţelor lui Zola în Panteon? Burghezia anti dreyfusardă a ştiut perfect să şi-l anexeze pe cel care care a acuzat-o atât de violent, asimilându-i toate meritele, şi, cu cât actele sale le-au contrazis pe cele ale Marilor Morţi, cu atât mai bine a ştiut această burghezie cât de important era să le asimileze.

Semnele

Este imposibil ca un anumit lucru să nu fie utilizabil, consumabil, îmbogăţibil, interesant. Să reţinem că ultimii doi termeni din vocabularul tradiţional burghez sunt semnificativi. îmbogăţibil se referă, desigur, la orice formă de bogăţie, inclusiv cea a sufletului, a spiritului, a inteligenţei. Iar acest suflet care se dezvoltă, se „cultivă", este calificat printr-un termen care se referea prima dată la bani. Pe de altă parte, interesant înseamnă tot ce poartă în sine un interes – interesul uman: un caz social este interesant, un sărac cinstit este interesant, un tablou de Cizanne sau de Van Gogh este interesant, ca şi un roman de Robbe-Grillet. Se transferă iarăşi un termen financiar, care se raportează la interese, în toate domeniile. De altfel interesul m-a îmbogăţit – particip la afacere fără să mă angajez, rămân la distanţă, dar utilizez tot ce se poate utiliza. Nimic nu poate să i se sustragă acestei viziuni, pentru că, în cele din urmă, totul este pozitiv: burghezul are oroare de ceea ce este critic, negativ, pesimist: ar însemna să admiţi că există fapte, obiecte, situaţii din care nu se poate trage nici avantaj, nici profit. Burghezul este pozitiv, optimist. Spre deosebire de critic, este „acaparator". Totul poate servi la ceva. Deci, totul e relativ bun. În orice situaţie, idee, doctrină, instituţie, comportament există o parte bună. Este de ajuns să o vezi şi să extragi această pepită din ganga ei pământoasă. Trebuie să adoptăm mereu o atitudine pozitivă, căci ea singură ne permite să folosim bine, să înţelegem bine, să transformăm bine. Pentru burghez este cu neputinţă ca un lucru să nu fie pozitiv şi, tot aşa, este imposibil să existe un adevăr şi o eroare strict separate, strict delimitate.

Burghezul este, obligatoriu, liberal, chiar dacă e autoritar, imperialist, absolutist; rămâne liberal, în sensul că, pentru el, adevărul, binele, frumosul se găsesc pretutindeni. Toate le conţin. Dar, în mod reciproc, ele nu se găsesc nicăieri. Nu există Adevărul, Binele. Ar fi o nefericită pretenţie orgolioasă să crezi că deţii adevărul. Dar oare burghezul adoptă o asemenea atitudine din umilinţă? Dar dacă disting riguros un adevăr de o eroare, îmi interzic să mă folosesc de această eroare, îmi închid o posibilitate, nu explorez ceea ce, finalmente, ar putea, la fel de bine, să fie utilizabil. Ceea ce burghezul nu poate accepta este închiderea; dacă este anticomunist, asta se întâmplă nu din cauza intereselor sau a proprietăţii (aici se pot face totdeauna aranjamente, se poate tranzacţiona), ci deoarece comunismul pretinde că e singura doctrină adevărată din punct de vedere social şi economic şi că dă sens istoriei – asupra acestui punct nu se mai pot înţelege. Burghezul este pregătit să-i facă loc comunismului cu condiţia să devină rezonabil şi să accepte să se aşeze în panteonul doctrinelor, căci, din perspectiva burghezului, comunismul are multe părţi bune. Dar abia după ce furia începutului a fost depăşită. Nişte indivizi, nişte turbaţi, creştini, intelectuali, revoluţionari, socialişti, flămânzii de dreptate, flămânzii de libertate, lansează nişte idei ca nişte bombe, se sacrifică pentru convingerile lor, luptă cu energia disperării pentru un adevăr şi creează o rezervă de virtute, de valoare, de adevăr. Un capital. Atunci vine burghezul şi începe regresiunea, impostura: în loc să fie transformată lumea, aşa cum au încercat aceşti mărturisitori, este transformat adevărul lor, dar acaparându-li-se capitalul. E vorba de a a se converti, prin nişte mutaţii imperceptibile, viaţa acestor revoltaţi, a acestor mărturisitori, a acestor creatori, în bani, în onoare, în consideraţie. E destul să se evite excesul, intransigenţa, tot aşa şi suferinţa. Dar din suferinţa morţilor de dinainte se confecţionează decoraţii, prestigiu şi aureole. Marii Morţi, pictori blestemaţi, sfinţi, anarhişti, sunt tămâiaţi şi li

se recuperează gloria, suferinţa, voinţa. Poţi să fii cu siguranţă de partea lor de vreme ce-s morţi. Se câştigă onoare şi beneficiu din faptul că au fost mânaţi la moarte. Şi făcând asta eu câştig tot, nu las să se piardă nimic din preţiosul patrimoniu al umanităţii. Colecţionar, fabricant de muzee, eu moştenesc toate gloriile şi fac să pătrundă în această lume, care este a mea, tot ce crezuse că o va distruge.

Aici burghezul capătă un aspect destul de general al timpului nostru: el e atras de ideea de a renova în întregime fiecare lucru. Trăieşte, după formula lui R.J. Lifton[33] (Lifton, *Fluturible*, 1967, p. 42) „la modul transformator şi, în acelaşi timp, la modul restaurator" – el le reia pe toate pentru a-şi le asuma şi pretinde, totodată, să le transforme. Să nu laşi să se piardă nimic, să câştigi tot, să păstrezi tot şi să faci din acest tot un ansamblu în întregime nou. El este omul contemporan prin excelenţă, care are facultatea „de a primi şi de a include tot" (Lifton). Ceea ce mi se pare sintetizat în puterea lui de asimilare.

Vom lua câteva exemple.

* * *

Să-i dăm Cezarului ce i se cuvine! Să începem cu cel ce a suferit primul această „castrare anexativă", cu creştinismul[34].

Am spus că burghezul a fost unul dintre primii anticreştini. Şi, totuşi socialiştii i-au considerat pe drept cuvânt pe burghezi religioşi şi creştini şi au asociat lupta împotriva religiei cu lupta împotriva burgheziei. Ambele lucruri simt exacte. Este evident că orice formă de creştinism este esenţialmente antiburgheză.

Pretenţia de a revela adevărul, proclamarea căderii omului, incognoscibilitatea lui Dumnezeu, intervenţia explozivă a acestui Dumnezeu în istorie, riscul absolut al credinţei, mântuirea care vine de la evrei, mântuirea care vine de la un condamnat la moarte, dispreţul faţă de bani

33 Robert Jay Lifton (n. 1926) - psihiatru şi istoric american (n. t.)

34 A se vedea de exemplu Groethuysen, Gândirea burgheză. (n.a)

şi faţă de fericire, justificarea atribuită prin graţie… aş putea să reiau tot catehismul – toate acestea sunt contrare în raport cu ceea ce gândeşte, crede, doreşte sau creează burghezul. Şi, totuşi, burghezul se proclamă creştin. El a anexat creştinismul. Creştinismul este un apanaj al burgheziei. Ce-a făcut din el în cursul secolului al XIX-lea? O religie, un spiritualism, o morală. Burghezul a dezintegrat ceea ce era intim sudat. A adus la nivelul omului ceea ce era transcendent; omul are nişte nevoi religioase, aşadar e suficient să fabrici, pornind de la un fenomen (care poate fi calificat de asemenea ca religios) o satisfacere a acestor nevoi. Este suficient să araţi că mişcarea nu mai este ceea ce coboară de la un Dumnezeu transcendent printr-un act imprevizil de graţie al acestui Dumnezeu, ci o mişcare care porneşte de la om, foarte activ în înfăptuirile *sale*, în liturghia *sa*, în pietatea *sa*, în teologia *sa*, spre un Dumnezeu imobil, tăcut, închis în cerul său (sau la fel de bine în zilele noastre în „profunzimea" dragului episcop Robinson[35] – ceea ce e acelaşi lucru) ca într-un ambalaj bine făcut şi gata să fie expediat. Creştinismul a devenit religie, făptuire a omului, creaţie a omului, serviciu în slujba omului şi din acest moment poate fi remaniat în conformitate cu nevoile omului. Credinţa se şterge – la ce bun? Să păstrăm din creştinism ceea ce are pozitiv. Morala – foarte utilă morala – şi, în cele din urmă, se pare că acest creştinism poate da naştere, cu condiţia unei morale complete şi foarte eficace, cu condiţia de a transforma mişcarea vieţii întru credinţă în principii, reguli, precepte, ordine şi comandamente, unei morale complete şi foarte eficace. Dumnezeu va fi păstrat în calitate de garant şi de izvor al moralei. E cu atât mai uşor să faci ca preceptele să fie ascultate dacă sunt condimentate cu nişte sancţiuni nevăzute, eterne, vagi şi totale. Cu atât mai bine! mai este nevoie de un Dumnezeu-

35 John A.T. Robinson (1919-1983) - episcop şi teolog anglican, reprezentant al curentului liberal din teologia contemporană, autorul lucrări Honest to God. (n.t.)

jandarm şi pedepsitor! Dar pentru a menţine această ordine, creştinismul, redus la dimensiunile unei morale şi ale unui serviciu, trebuie expurgat de tot ce e scandalos. Burghezul are o frică teribilă de scandal. Orice, numai asta nu, căci scandalul face obiectele, fiinţele, situaţiile inutilizabile; el separă riguros ceea ce este de ceea ce nu este viu. Să excludem din creştinism tot ce e scandalos: miracolele sau învierea. Această taumaturgie este, evident, absurdă şi inutilă. Ea face creştinismul greu acceptabil de către omul modern. Şi nu îi adaugă nimic. Creştinismul trebuie să fie un sistem înţelept, raţional, ordonat. Cu această condiţie, poate deservi bine. Să facem din aceste istorii spiritualism sau imagini; căci spiritualismul e excelent, înnobilează omul, îl întoarce spre lucrurile elevate. Asta este foarte important atunci când îţi petreci viaţa în mocirla scârboasă a afacerilor şi a traficurilor. Un colţ de cer albastru şi puţin idealism sunt necesare pentru a restabili echilibrul – echilibru moral, echilibrul nervos, echilibrul psihic.

Asigurându-ţi acest colţ de cer albastru, poţi dormi liniştit. Dar un colţ, nu mai mult – nu trebuie, mai cu seamă, să ne dedăm exagerărilor sau iraţionalului. A pretinde, de exemplu, că trebuie să aplici Predica de pe Munte în litera ei… să-ţi dăruieşti toate bunurile – ar însemna să cădem în ridicol, în exagerare… aici e vorba, desigur, doar de nişte imagini. De altfel, dacă am pune în practică toate acestea, viaţa socială ar deveni total incoerentă, anarhică, şi n-am fi cu nimic mai avansaţi după aceea. Cu atât mai mult cu cât, ca să ne ajutăm cu adevărat unii pe alţii pe faţa pământului, e nevoie de ordine, nu-i aşa? Iar Dumnezeu este Dumnezeul ordinii. Este Marele Orologier, bun şi el pentru a explica pentru moment ceea ce deocamdată e inexplicabil, dar se înţelege că acest obiect-Dumnezeu, gonflabil sau degonflabil, după voia noastră, în funcţie de necesităţile momentului, trebuie să-şi cedeze locul de îndată ce o explicaţie raţională ne va permite să înţelegem ceea ce înainte era obscur. Dar acest

raţionalism burghez nu exclude spiritualismul: dimpotrivă, îl include. Doar să eliminăm din creştinism partea de scandal, de exemplu ideea că omul e păcătos. Ce viziune ciudată despre om! Se înţelege de la sine că omul nu e bun în totalitate. Dar e nefiresc să săvârşească răul. Omul este făcut pentru a făptui binele. El este bun în realitate, i se întâmplă numai accidental să comită fapte reprobabile. Ceea ce creştinismul înţelege prin vocabula de „păcat" este tocmai acest accidental. Păcatul nu este nici urât, nici definitiv. Ceea ce îl face să fie aşa este scandalul care se stârneşte în jurul lui. Să tăcem cu prudenţă, ca toate acestea să nu fie aduse la cunoştinţa celor săraci, a celor umili, a celor mici, care au nevoie de altceva decât de exemple proaste. Păcatul trebuie explicat, catalogat. El comportă nişte acte care n-au nimic misterios. El nu este în nicio privinţă o ofensă adusă voinţei lui Dumnezeu. De altfel, această voinţă ca atare este cel mai adesea absurdă – or, într-o religie atât de utilă, nimic nu trebuie să fie absurd. De acum să distingem între cele ce ar putea dăuna celorlalţi, şi care sunt rele cu siguranţă (dar pot fi îndreptate printr-o bună organizare) şi ceea ce n-a fost calificat drept păcat decât în nişte timpuri foarte vechi (de cele mai multe ori din ignoranţă). Aceste „păcate" nu sunt decât expresia unor necesităţi naturale şi ar fi o greşeală să le reprimi. De vreme ce sunt naturale – oare Dumnezeu e împotriva naturii? Cum să crezi asta, dacă el a creat-o (cel puţin până când nu vom deţine mai multe informaţii). Aşa sunt nevoile sexuale. Sexul n-are nimic misterios şi trebuie să i se dea curs liber. Să nu cădem în exagerările călugărilor. Iarăşi – credinţe primitive. Totuşi, e nevoie, desigur, şi aici de o ordine – dacă instinctul sexual trebuie satisfăcut în mod natural, să se facă în acord cu moravurile, adică foarte discret, căci trăim într-o societate unde acestea ar provoca scandal, dacă ar fi afişate.

Să excludem din creştinism doar ceea ce e scandalos, de exemplu tot ce spune despre iubire aşa cum o spune. Aceste excese, această dăruire de sine, acest respect

arătat inamicului, acest abandon al muncii utile pentru a contempla crinii câmpului, această lipsă de prevedere. Nu, nu, acestea nu sunt utile. E nevoie de o iubire pusă bine în ordine. E nevoie de iubire, fireşte, fără ea societatea nu s-ar putea menţine. Este chiar partea cea mai folositoare a creştinismului. E bine să iubeşti umanitatea, să te simţi un cetăţean al lumii. Să-ţi iubeşti patria, să fii nobilul continuator al înaintaşilor şi să recuperezi toate marile exemple ale trecutului – şi asta e bine. Dragostea pentru săraci, pentru care trebuie să facem acte de caritate, tot ce consolează, emoţionează, justifică. Şi, fireşte, dragostea matrimonială: acest raţionalism familial, în deplin acord, nu-i aşa, cu Evanghelia, care ne permite să reglementăm în chip fericit dificultăţile legate de tot ce ar putea deveni patimă. Căci patima trebuie exclusă. Ciudată idee de a numi „patimi" moartea lui Hristos, o figură nobilă, care a încredinţat umanitatea de excelenţa ei, dar poate n-a fost chiar întru totul normal sau, în orice caz, a exagerat. Nu trebuia să meargă până într-acolo ca să-l înţelegem. Oricum, tocmai „patimile" lui trebuie să ne pună în gardă împotriva tuturor patimilor – e imprudent, ele ţin de un ireal de care e mai bine să nu ne apropiem.

Să excludem din creştinism doar ceea ce e scandalos, de exemplu tot ce se spune acolo despre necesitatea suferinţei (stranie idee să asociezi slujirea adevărului cu suferinţa) şi a morţii. Nu, nu, Dumnezeu nu e atât de barbar, el nu poate dori ca omul să sufere. Omul este făcut pentru fericire şi Dumnezeu se bucură atunci când creatura lui este fericită. Suferinţa trebuie suprimată, pur şi simplu – iar creştinismul trebuie să ajute la asta. Suferinţa nu este niciodată nici pozitivă, nici acceptabilă – pentru că ea face rău. Şi, iată, ideea că moartea este o consecinţă a păcatului! Am văzut mai înainte că păcatul nu este atât de grav ca moartea, iar, putem adăuga, moartea nu este decât, pur şi simplu, un fenomen natural, nimic mai mult. Prin urmare, nu trebuie să ne obsedeze. Sunt foarte rele obsesiile! Să stai contemplând moartea e un

fapt negativ. Trebuie să avem cultul vieţii. De altfel, chiar Dumnezeu a spus-o. Şi ideea că moartea lui Hristos a avut un caracter redemptoriu e tot una primitivă. E de la sine înţeles că toate astea nu servesc la nimic. Dimpotrivă, în acest domeniu este foarte utilă consolarea. Creştinismul rămâne un excelent mijloc psihologic de a consola şi, în această accepţiune, se mai poate face uz de moartea lui Iisus pentru a le spune celor care suferă sau celor care se tem că trebuie să se încreadă în Dumnezeu, că Dumnezeu îi ajută, îi iubeşte şi îi susţine. Asemenea consolări morale şi religioase ţin de resortul acestei religii, iar, în felul ăsta, sunt evitate stările de panică sau faptul că omul s-ar putea dezinteresa de munca lui de aici, fiind prea preocupat de viaţa de dincolo – şi aceasta ne conduce, uşoruşor, către consolarea supremă, care consistă în asigurarea unui progres nelimitat şi în convingerea că omul, care îşi făureşte propria istorie, făureşte o istorie bună pentru că este bun, din momentul în care a fost expurgat de angoase, de excese şi de pasiuni. Astfel, creştinismul îşi poate juca rolul pe deplin, acum, când a fost pus pe adevăratele lui picioare, acum, când a fost înţeles mai bine decât de către apostoli şi îi permite omului o mult mai bună organizare a societăţii burgheze şi o mult mai mare eficacitate. Dar această mutaţie radicală nu este posibilă decât în măsura în care burghezul are nişte complici în interiorul învăţăturii creştine. Aceştia sunt, desigur, creştinii care au trădat. Creştinii conservatori care voiau să păstreze cu orice preţ formele unui creştinism ieşit dintr-o societate de dinainte şi care, uitând de Dumnezeu cel Viu se luptau pentru a conserva nişte ritualuri şi instituţii: era atât de uşor să le arăţi neghiobia şi naivitatea. Creştinii novatori, care se entuziasmau de tot ce aducea nou ştiinţa, tehnica, politica sau filosofia şi încercau să îndese toate acestea în interiorul creştinismului, zămislind un fel de monstru şi înecând sub valuri de detergent modern ceea ce putea să mai supravieţuiască din adevăr. Iar alţii nu mai existau. Doar câţiva indivizi care nu contau. Burghezului nu-i mai

rămânea decât să-şi însuşească această lucrare şi s-o asimileze.

De altfel, burghezul are pretutindeni complici. La fel a absorbit Revoluţia, contestaţia, stânga. E o altă reuşită frumoasă a burgheziei. Aceasta a fost contestată la început, împotriva ei s-au ridicat forţele revoluţionare, socialismele, comunismele, mişcările muncitoreşti, refuzurile intelectuale şi estetice. Arta s-a ridicat în totalitate împotriva burghezismului, intelectualii l-au acuzat pe burghez – şi ce a mai rămas din toate acestea? Totul a fost resorbit progresiv de societatea burgheză, totul a fost progresiv câştigat, contaminat, posedat şi în cele din urmă luat în stăpânire de către burghez. Toate aceste mari mişcări (în afară de câteva excepţii, cărora urmează să le vedem destinul) au devenit burgheze şi au servit societatea burgheză. În faţa contestaţiei absolute (exercitate în decursul istoriei faţă de o putere stăpânitoare în ultimii două sute de ani mai adesea decât oricând) sunt posibile două atitudini: sau să te aperi, să declari război, să acţionezi violent, să-ţi zdrobeşti adversarul – să-l ai sub cizmă, dar considerându-l încă un adversar; sau să-l subminezi din interior, să-i examinezi cererile, contestările, raţiunile, criticile, cu un mare liberalism, să le triezi, să reţii şi să-ţi apropriezi ce este mai bun, să proclami legitimă cutare revoltă sau cutare acuzaţie şi să acţionezi în aşa fel încât să le dai satisfacţie. Răpindu-i astfel adversarului din interior tot ce are mai adevărat şi mai satisfăcător – tot ce constituie puterea lui reală – şi acceptând toate acestea în contextul burghez care este modificat în consecinţă – iar acest fragment revoluţionar odată absorbit îi răpeşte, pe de o parte contestaţiei tăişul, violenţa (vedeţi prea bine, prieteni, noi vă înţelegem, noi vă ascultăm), iar, pe de altă parte, constituie pentru societatea burgheză un aport de sânge proaspăt – căci această societate tinde să se stabilizeze, să se sclerozeze şi are permanentă nevoie de un nou aport pentru ca maşinăria să funcţioneze. De obicei mişcarea

revoluţionară şi stânga sunt, în această privinţă, furnizoarele burghezului. Care, tocmai prin acest fapt, devine încă şi mai apt să-şi sterilizeze adversarul. Dar pentru această operaţiune trebuie timp. Burghezului nu-i place să se grăbească, nu poate ceda dintr-odată revendicărilor extremiste: o operaţie de chirurgie socială ca aceea pe care tocmai am schematizat-o este de lungă durată. Trebuie, prin urmare, ca mişcarea contestatară să fie pe termen lung. Fără ca burghezul să se angajeze, fireşte, într-o luptă directă, de care are oroare. Nu-i plac armele. Nu-i plac represiunile din iulie 1848, nici Comuna, nici masacrul de la Fourmies[36]. Îşi ascunde faţa cu oroare. Îşi pierde violent sentimentul justificării. Nu asta vrea, aşa cum nu-i place să le tragă copiilor săi una la fund. Ce vrea el e să vorbească, să parlamenteze, să explice, să formeze treptat minţile copiilor în aşa fel încât aceştia „să se facă oameni”. Să parlamenteze cu revoluţionarii, cu muncitorii, căci aceasta îi va permite să înţeleagă, apoi să disece, apoi să asimileze. Desigur, în prezenţa loviturii de stat, în prezenţa violenţei de stradă, trebuie folosită forţa. Dar ce oroare! Nici nu vreau să ştiu de aşa ceva!

Într-adevăr, nu asta caracterizează societatea burgheză. Ea e mult mai redutabilă. Să luăm protestele cele mai elementare: Omul modern nu pare din cale-afară de satisfăcut de ideologia fericirii. El protestează în fel şi chip împotriva tehnicismului, dar şi împotriva burghezismului. Se proclamă „Ne trebuie o mistică!” sau „E necesară o angajare politică!” – două lucruri detestate de burghezie. Trebuie asumate nişte riscuri, dar nişte riscuri gratuite, şi, cu cât un risc e mai gratuit, cu atât este mai „acceptabil”. Se cunoaşte răspunsul celebru al lui Lionel Terray[37], când a fost întrebat de ce vrea să escaladeze un munte: „Pentru că este acolo”. Burghezul, cel puţin, n-ar fi spus niciodată una ca asta. Se

36 Oraş din nordul Franţei, unde la 1 mai 1891 a fost reprimată sângeros o manifestaţie munitorească.

37 Lionel Terray (1921-1965) - celebru alpinist francez.

redescoperă valoarea naturii neprelucrate, pictura primitivă, formele violente, taşismul etc... omul de Neanderthal reapare cu părul lui lung. Se pare că, dincolo de sofisticarea şi de fadoarea societăţii burgheze, trebuie regăsit primitivul, e necesară întoarcerea la izvoare. Şi descoperim această orientare la toate nivelele, deopotrivă în afirmarea erotismului, în căutarea unei „etici a erotismului", ca şi în căutarea adevăratului limbaj, dincolo de limbajul raţional sau a adevăratei filosofii, dincolo de acel groaznic Platón, care poate fi acuzat că stă puţin la originea spiritului burghez. Această sete de primitivitate, care pare să fie un protest împotriva grijuliei construcţii burgheze, bine ascunse, minuţios elaborate, această dorinţă de explozie se bazează, totuşi – trebuie să remarcăm –, pe o idee foarte burgheză: aceea a bunătăţii omului – iar omul e cu atât mai bun, cu cât este mai primitiv. Aceasta este o constituentă visceralã a burghezului – dacă n-ar crede în bunătatea oamenilor, n-ar putea crede nici în progres, nici într-o posibilă fericire – totul s-ar prăbuşi. De un secol şi jumătate, burghezul depune cel mai mare efort înfăptuit vreodată pentru a înfunda breşele: trebuia să se ateste că omul era primordialmente şi totodată finalmente bun. Răul este un accident, răutatea sau perversiunea – nişte maladii, iar omul rău este, pur şi simplu, nebun. Universul este cel mai bun cu putinţă şi e suficient să păşim înainte. Dar căutarea primitivismului, a exotismului, a spontanului (*happen*ingul!) se întemeiază exact pe aceeaşi idee fundamentală. Binele rezidă dincolo de raţiune şi poate lua forme diverse: interesantul, inteligentul, profundul, iar, globalmente, „acceptabilul", dar dacă este aşa e pentru că omul e bun (bineînţeles, termenul nu trebuie luat în sensul restrictiv al unei morale). În mulţimea asta de proteste împotriva burghezului, protestatarii uită nu doar că pleacă şi ei de la aceleaşi presupoziţii, dar şi că se situează în acelaşi cadru social. Aceşti protestatari trăiesc, de asemenea, în societatea care are drept ideologie fericirea.

Protestul lor nu este exterior, ci vine din interior. Ei nu sunt barbarii veniţi din fundul stepelor pentru a distruge Imperiul. Dar nu sunt nici microbii capabili să ucidă organismul din interior; fac parte din acest organism, se nutresc din el, iar în cele din urmă revendicările lor sunt satisfăcute de această societate însăşi. Vor Natură? Desigur, societatea burgheză le va oferi un club Mediterana şi teleferice peste tot. Vor angajare politică? De îndată burghezii vor striga cel mai tare că o asemenea angajare e necesară, dar în cadrul unor partide care ştiu regula jocului şi al căror scop comun este facilitarea drumului către fericire. Ei proclamă necesitatea unei etici a erotismului, iar aici suntem puşi în faţa faptului celui mai remarcabil. Erotismul constituie o sfidare la adresa moralei burgheze. Frumos. Dar când societatea se apără împotriva acestei agresiuni, se strigă despre opresiune, injustiţie, imoralitate. Ceea ce doresc este să li se creeze dreptul la erotism, iar societatea să legitimeze această sfidare, transformând-o în drept. Minunată atitudine burgheză! Să pretinzi să se transforme în drept protestul cel mai violent împotriva oricărui drept şi a celei ce stabileşte un drept – adică societatea, e o simplă prelungire a dreptului foarte burghez la libertate şi fericire. Aceşti protestatari, care pot face impresie, sunt în realitate foarte superficiali, pentru că vor primi în cele din urmă răspuns şi – să fim siguri de asta – satisfacţie (cu excepţia unor mici reformulări) din partea acestei societăţi şi în interiorul ei. Ceea ce trebuia să pună burghezia în discuţie este finalmente asimilat de către aceasta – cu preţul transformării burgheziei? Prea puţin! Câteva aparenţe, câteva jocuri de oglinzi, dar tendinţele profunde subzistă, asemănătoare cu ele însele, şi, dimpotrivă, ies întărite din asemenea lupte de fiecare dată, cu adversari produşi din interior, aparţinând profund de lumea burgheză.

La fel se întâmplă, de regulă, şi cu ideile de stânga. În legătură cu socialismul, chiar comunismul,

sindicalismul, avem în minte o frumoasă idee preconceptă. Burghezul, cramponat de averea şi de gologanii lui, are de înfruntat proletarul, studentul, intelectualul. Aceştia înaintează invincibili. Au de partea lor Dreptatea, Adevărul, Istoria şi, în acelaşi timp, Numărul, Angajamentul. Cum să nu iasă învingători? La fiecare pas, adesea scăldat în sânge, făcut de această stângă, burghezul dă înapoi, cedează teren, voinţa proletariatului se înfăptuieşte în tot mai mare măsură, se merge din victorie în victorie. Din nefericire, e doar o idee preconceptă. Mai întâi, azi toată lumea este de stânga. Burghezul în primul rând. Trebuie să fii pervers ca să te declari de dreapta. După trei sferturi de secol de victorii aproape neîntrerupte, cum se face că ne găsim încă în cea mai burgheză dintre societăţi şi tot sub dominaţia clasei burgheze? Aceasta n-o spun eu, ci toate partidele de stânga şi sindicatele. Totuşi, aparent i s-au smuls burgheziei o mulţime de avantaje. Au avut loc mutaţii economice care acum o jumătate de secol erau asimilate socialismului. Dar n-am ajuns încă acolo. Partidele de stânga au fost de atâtea ori la putere, dar mai trăim totuşi într-o lume burgheză. Sindicatele au cucerit printr-o luptă asiduă sute de privilegii şi drepturi. Dar burghezul este tot acolo. S-ar putea spune: „Există mai multă justiţie socială”. E adevărat, dar oare burghezul să fie împotrivă?

Trebuie să înţelegem şi aici procesul real. Ideile de stânga pun în discuţie tot. Burghezia nu e de acord cu ele. Anarhosindicaliştii doresc un război permanent, nu vor să primească nimic, vor să distrugă statul. Burghezul nu este de acord. O maree socială revoluţionară inundă Franţa, ca în 1936, burghezul nu este de acord. Dar, aşa cum am arătat-o deja, după ce primul moment de surpriză s-a consumat, a început să reflecteze. Se cere justiţie socială? în definitiv, de ce nu? Burghezul este însetat după justiţie pentru a se putea justifica; din moment ce justiţia devine socială, e suficient de văzut cum s-ar putea integra. Aceasta comportă nişte sacrificii? Desigur – dar ce n-ar

face el pentru a obţine pacea socială şi a da satisfacţie propriei sale conştiinţe. De altfel, aceşti oameni de stânga au şi idei bune. Din fericire, au renunţat la dorinţa de a distruge statul. Dimpotrivă, simt pentru întărirea puterilor statului, pentru creşterea competenţei acestuia, a controlului său asupra întregii vieţi… ca şi noi. Deşi profund liberal, burghezul, să nu uităm, doreşte ordine înainte de toate. Adică doreşte un stat care să fie în acelaşi timp liberal şi atotputernic, ceea ce speră că ar putea obţine prin comedia reprezentării democratice. Desigur, au existat liberali extremişti, care voiau să reducă statul la minimum. Dar ei nu sunt rezonabili – iar poziţia lor a fost repede abandonată. Astăzi se ştie sigur că statul este garantul ordinii şi, de asemenea, al progresului. Garant şi totodată motor. Cum ar putea burghezul să fie împotriva lui, când acest stat funcţionează în favoarea sa? Dar miracolul este acela că stânga revoluţionară a ajuns, pas cu pas, la aceeaşi idee. Revoluţia nu trebuie declanşată împotriva statului, ci împreună cu el şi în interiorul lui. Atunci, nişte mari teoreticieni au explicat că trecerea la lumea revoluţionară se va face prin intermediul luptei politice, prin cuceriri politice, prin ocuparea politică a puterii. În acest timp, burghezul se amuză – căci el ţine la stat. Şi, de fiecare dată când stânga se mişcă, se ajunge la o întărire a statului la care burghezul ţine atât de mult. La fiecare nouă cerere a stângii revoluţionare, burghezul caută o soluţie „acceptabilă”, un răspuns satisfăcător. Desigur, mai întâi pentru el – iar în căutările lui eficace vede astfel această stângă contaminată. Burghezul este patriot, naţionalist. El a inventat naţionalismul. În etica lui, naţiunea este valoarea ultimă, supremă şi totul trebuie judecat prin raportare la ea. La celălalt pol, bineînţeles, stânga revoluţionară este antinaţională şi internaţionalistă. Dar, puţin câte puţin, poziţiile s-au apropiat. Burghezul a înţeles stupiditatea războaielor dezastruoase pentru naţiune şi a devenit, la rându-i, puţin internaţionalist. Burghezul este cel care a creat S.D.N. B.I.T. a fabricat

O.N.U. Şi atâtea organisme internaţionale. A mers până acolo încât a mai redus din piedestalul valorii naţiunii, care rămâne, totuşi, o valoare. În acest timp, stânga descoperă cadrul naţional, îl acceptă, revoluţia va izbucni în fiecare ţară separat – şi s-a recurs la o frază nevinovată a lui Marx pentru a se justifica această schimbare. Revoluţia este legată acum de o naţiune, are o patrie şi se promovează naţiunea în dimensiunea ei de valoare. Terenul de întâlnire este cu adevărat foarte solid. Acum, când sunt sprijinite şi de dreapta şi de stânga, în ţările sub şi supradezvoltate, naţiunea şi naţionalismul sunt mai înfloritoare decât pe timpurile regilor burghezi.

Socialiştii au atacat violent economia burgheză în planul incoerenţei acesteia în ceea ce priveşte repartiţia: au pus în opoziţie rigoarea structurilor de producţie şi caracterul aleatoriu al pieţei. Burghezii, la început liberali, au reflectat, bineînţeles, la această problemă. Au înţeles Justeţea atâtor critici, au înţeles că probabil concurenţa era pentru ei stupidă şi ruinătoare şi poate mai puţin eficace decât se crezuse. Atunci au admis în totalitate că ar fi util să-şi revizuiască poziţiile, să reorganizeze. Am mai spus-o: burghezul nu e deştept, dar posedă una dintre virtuţile propriei sale neghiobii: n-are idei preconcepute, este pragmatic şi caută ceea ce funcţionează mai bine. Nu este nesemnificativ şi nici întâmplător că secolul tehnicii corespunde cu secolul dominaţiei burgheze. După câteva încercări, burghezul a văzut că putea trage mari avantaje de pe urma organizării economice. Trebuia mai multă grijă, lucrurile nu trebuie să meargă la întâmplare, şi s-a apucat să organizeze distribuţia, consumul, venitul naţional şi, în curând, să planifice. De ce nu, dacă asta funcţionează mai bine? Planificarea economică este o lovitură de moarte dată proprietăţii economice burgheze? Să fim serioşi, lucrurile se aranjează întotdeauna şi, în fapt, capitalismul – dar un altfel de capitalism – o duce încă şi mai bine decât înainte. Astfel, în mod progresiv, cu o bunăvoinţă care coincidea cu un simţ acut id propriilor lui

interese, burghezul, el singur, a pus în practică planuri socialiste ca ale celor de la C.G.T. În timp ce concepţiile burgheze câştigau stânga, aceasta se vedea deposedată de patrimoniul ei de reforme de către burghezie. Ştiu că îl voi face pe cititorul meu să sară în sus… Ştiu… ştiu că, pornindu-se de la aceste fapte evidente, mulţi s-au lansat în nişte cazuistici imperturbabile şi că un potop de tipărituri au demonstrat că statul comunist n-are nimic, dar absolut nimic de a face cu statul burghez. Că naţionalismul comunist (sau cel al popoarelor decolonizate) nu este comparabil în nicio privinţă cu naţionalismul burghez – că planificarea socialistă este fundamental diferită de planificarea hitleristă sau burgheză. Ştiu… ştiu… citiţi tot atâtea cărţi ca şi mine despre chestiunile astea şi veţi fi surprinşi, pe de o parte, de rigiditatea, îngustimea, prolixitatea, vâscozitatea pretinselor demonstraţii pe marginea acestui subiect, iar, pe de altă parte, de omisiunile majore, uriaşe, gigantice ale unor fapte dintre cele mai evidente, dar obliterate, pentru a se putea ajunge la formularea acestor distincţii. Şi cel mai amuzant e să descoperi în toate primatul ideologiei. Statul socialist? Important este predicatul. Să ascundem statul cu administraţia, instituţiile, jandarmii şi birocraţia lui şi să îndreptăm proiectorul asupra unui cuvânt, care nu este nimic mai mult decât un cuvânt: socialist. Totul devine limpede.

Să privim puţin în urmă şi să luăm în considerare practica burgheziei vizavi de sindicate. Dacă ceva a reuşit să pună în pericol societatea burgheză, acesta a fost, mai mult decât tot restul stângii, anarhosindicalismul. Au încercat să-l civilizeze. Dacă, pe de o parte, multe din revendicările lui au fost progresiv acceptate, pe măsură ce ele erau asimilabile de către burghezie, fără vreo daună sau pericol, pe de altă parte, s-a intrat într-o relaţie de uzură, care a condus sindicalismul la un război de manevre. Renunţând să facă o revoluţie torenţială, care ar fi putut să mătură toate instituţiile, sindicalismul a fost

determinat, puţin câte puţin, să accepte negocierile, reformele şi să lupte pentru a smulge nişte concesii care, în cele din urmă, au fost destul de bine tolerate de adversar. Fiecare era mulţumit. Burghezul nu pierdea nimic, sau mai degrabă câştiga considerabil cizelându-l pe acest adversar sălbatic la început, iar sindicaliştii îşi clamau victoria la fiecare pas. Dar erautoare victorii à la Pyrrhus: de fiecare dată, în schimbul unui avantaj material, sindicatele pierdeau ceva din propria lor fiinţă. S-au uzat. Şi, bine amortizate, abile în manevre, adică, în acelaşi timp, mai suple şi susceptibile de a fi manipulate, ele reclamau participarea la marile înfăptuiri ale societăţii. Ele erau, în realitate, pe punctul de a fi integrate. Au intrat atunci în instituţiile statului burghez. Pentru a-l face să devină socialist? Pentru a-l face să explodeze? Nicidecum. Pentru a apăra clasa muncitoare din interiorul unui sistem care a încetat de mai fi pus în discuţie. Au studiat laolaltă cu ceilalţi cele mai bune metode de productivitate – iar burghezii nu pretindeau nimic altceva. Sindicatele au devenit organisme de integrare a clasei muncitoare, de mobilizare, dar nu în vederea revoluţiei, ci pentru a face să meargă toată această mică lume pe calea progresului, inaugurată în mod triumfal de burghezie. Totuşi… totuşi… ele nu declanşează greve, nu formulează revendicări din ce în ce mai categorice, mai intransigente? Iar intelectualii nu vorbesc despre o nouă clasă muncitoare revoluţionară? Ba da, desigur. Dar cât de mici au devenit aceste inconveniente în comparaţie cu imensele avantaje cucerite de burghezie prin colaborarea cu sindicatele! Şi, uitaţi-vă, cât de bine se potrivesc lucrurile! Muncitorul pretinde astăzi, înainte de toate, să participe la gestiune – aceasta e marea revendicare, obiectivul major. Barzii progresului şi ai clasei muncitoare intonează acum marele imn al Responsabilităţii, al Majorităţii, al Muncitorului Adult. Dar e tocmai în momentul în care cea mai burgheză dintre ştiinţe ne învaţă că doar graţie participării tuturor se trezeşte interesul pentru opera comună, fiecare ia

cunoştinţă de datoriile sale, pe care le ridică la rangul unor vocaţii, şi, în felul acesta, fiecare munceşte mai bine decât înainte. Fericit hazard, fericită coincidenţă! Revendicările muncitoreşti vin să contribuie la un nou salt înainte al productivităţii în cadrul industriei burgheze. Dar, dacă este aşa, vă întrebaţi, de ce burghezul n-a propus oare imediat şi din proprie iniţiativă această participare la gestiune? De ce s-a lăsat rugat? Exista vreun obstacol? Nu voi merge până acolo încât să pretind că a făcut-o pentru a da un preţ mai mare concesiilor, pentru a avea aerul că nu este de acord. Dar, în fapt, burghezul are nevoie într-adevăr de un răgaz pentru a profita mai bine de această revedicare, pentru a trage cât mai multe avantaje din ea, pentru a controla situaţia. Controlul, vă spun, în asta constă totul. Şi puteţi să aveţi toată încrederea în burghez când e vorba despre control. El lucrează sârguincios pentru a descoperi, cu capul său mic, formele cele mai utilizabile ale acestei participări la gestiune. E suficient să arunce, cu o virtuozitate (pe care încă n-a pierdut-o) o privire asupra noilor instituţii. Şi acestea vor întări şi vor perfecţiona sistemul. Astfel, burghezul a anexat progresiv toate propunerile, toate elanurile stângii, pentru a le utiliza sub beneficiu de inventar, pentru a ameliora, dezvolta, ancora mai solid societatea burgheză.

Am ajuns şi la cel mai bun de gură dintre toţi: intelectualul, artistul – prin tradiţie antiburghez. Noi scoatem strigăte de admiraţie vizavi de antiburghezismul celor din Beatles, a beatnicilor, a teatrului lui Albee şi *tutti quanti*. Nu e un lucru nou. Să ne reamintim că de la apariţia burgheziei în calitate de clasă, artistul s-a ridicat împotriva Nenorocitului. Romanticii au fost – trebuie s-o reamintim – antiburghezi. Marea perioadă a Fovilor, ilustrată de Daumier, arăta convingător opoziţia dintre geniul (deja cu plete) şi burghezul (cu pălărie înaltă). Apoi a venit vremea Blestemaţilor. Să notăm diferenţa: Fovii agresează, mugesc, se bat pentru Hernani. Au pretenţia să dărâme coloanele templului burghez. Blestemaţii se dau la

margine. Se văd respinşi de societate. Lumea nu îi vrea pentru că spun lucruri înspăimântătoare. Pictează pânze periculoase. Dar aceşti

Blestemaţi se mărginesc să scuipe pe lume, nu mai vor s-o cunoască. Se retrag din ea şi pactizează cu întunecatele puteri nocturne ale sufletului, ale societăţii, ide abisului – cum ar spune marele Victor. Atitudine deja regresivă. Apoi vine a treia etapă a aceleiaşi opoziţii: suprarealismul, dadaismul, automatismul, taşismul. Nenumărate. Şi este, de fapt, o nouă retragere. Vor s-o rupă cu lumea burgheză. Nu e destul să fii exclus, trebuie să excluzi, să devii incomprehensibil pentru burghez. îl sileşti pe acesta să-şi recunoască prostia, pentru că se distrează în faţa a ceea ce produce acest artist, care cunoaşte – el, artistul – importanţa fundamentală a operei sale. Dar burghezul nu poate să înţeleagă sau să simtă nimic. El e omul realului. Dacă este azvârlit în suprareal e pierdut. Cu atât mai bine pentru el. Dar această ruptură nu-l nelinişteşte deloc pe burghez, ea nu reprezintă decât o simplă închidere a intelectualului, a artistului, într-un ghetou pe care şi-l construieşte cu grijă el singur – cu senina inconştienţă de a ignora că tocmai asta aştepta burghezul de o sută de ani. Bufonul a devenit în cele din urmă bufon. Dar se crede şeful unei teribile conspiraţii, căreia regele nu-i va supravieţui.

În prezenţa acestui permanent refuz al societăţii secolului al XIX-lea, care a fost, aşadar, reacţia burgheziei? Să consemnăm – pentru a ţine minte şi pentru a nu mai reveni – atitudinea cea mai simplă: adeziunea. Trebuie să reamintim tot timpul că anarho-intelectualii au trăit pe seama clientelei lor burgheze. Unii au trăit prost, alţii – chiar dintre cei mai revoltaţi – n-au dus-o prea rău. Meschin argument – ştiu, dar pictorii şi poeţii blestemaţi n-au fost toţi chiar atât de blestemaţi. Şi-au avut clientela burgheză fidelă şi, chiar dacă n-au reuşit să adune averile extraordinare ale pictorilor revoluţionari de astăzi, au putut să trăiască. Mulţi dintre ei n-au fost săraci de la

început şi proveneau din medii burgheze. Au fost, de altfel, recunoscuţi cât se poate de oficial, iar la Expoziţia Universală din 1889 au fost admise şi prezentate opere de Rousseau, de Daumier, de Manet, de Monet, de Cézanne, de Pissaro... A existat, aşadar, un perfect amalgam între aceşti pictori antiburghezi şi cea mai burgheză dintre toate manifestările. Ce fantasmagoric e să scrii că „în cea mai mare parte a epocii burgheze... artistul a preferat să se înstrăineze de comunitate în loc să se înstrăineze de sine" (P. Rahv, citat de Mills, op. cit. p 154). Aceasta este viziunea romantică şi glorioasă, dar am văzut că realitatea era foarte diferită. Cu siguranţă, intelectualii şi artiştii pretind că sunt într-o stare de revoltă permanentă faţă de utilitarism şi conformism, şi proclamă că refuză valorile societăţii, pentru a-şi asigura o formă de independenţă. Dar erau deja contaminaţi de conformism şi au fost absorbiţi destul de uşor. E foarte exact că burghezia resimţea puternic această opoziţie. Care a fost atunci reacţia ei? Cred că esenţialul constă în inventarea noţiunii de cultură. Înainte de începutul secolului al XIX-lea, nu se ştia ce ar putea să fie cultura. Avem de a face aici cu o creaţie tipic burgheză, ce caracterizează o anumită viziune, o anumită concepţie asupra vieţii intelectuale şi artistice şi a raporturilor sale cu societatea. Cred că această prodigioasă invenţie a noţiunii de cultură corespunde cu două mari fenomene: pe de o parte, separarea domeniului intelectual şi artistic de viaţă, iar pe altă parte, desemnificarea operei. Primul act este simplu: corespunde cu concepţia de viaţă burgheză. Există lucrurile serioase: banii, activitatea economică, afacerile, organizarea societăţii şi, secundar, ştiinţa. Şi există lucrurile superflue: arta, gândirea. Ele sunt desigur agreabile, e nevoie de ele, sunt utile în societate, iar burghezul, om cultivat, ar fi ultimul care să critice arta. Ţine la ea, e cea mai frumoasă podoabă a coroanei sale. Dar ţine la ea exact ca la o podoabă, ca la o coroană. Nu-şi pune coroana ca să meargă la birou, ci ca să meargă la

bal. Fireşte, există gândirea, creaţia frumosului, plăcerea pe care o produce opera – dar acesta e un domeniu ineficace. Partea serioasă a vieţii e în altă parte: în eficacitatea acţiunii.

Separarea actului de gândire este, în acelaşi timp, una din cheile creării noţiunii de cultură şi stă la baza noii situaţii a operei de artă. De atunci, totul serveşte la înfrumuseţarea vieţii. După ce baza economică este constituită, poţi să te consacri culturii. Tabloul nu mai este frescă, ci miniatură. Activitatea intelectuală şi artistică devine culmea rafinamentului concedat de bogăţia care, doar ea singură, permite accesul la cultură. Burghezul consideră opera de artă un divertisment sau un lux. Divertisment: se merge la teatru, dar asta vrea să spună că teatrul trebuie să ne distreze, sau să ne facă să „gândim” – ceea ce e acelaşi lucru. Fie că e vorba de comedia de bulevard sau de drama socială, sau de piesa cu teză, teatrul nu este decât teatru (şi, în ciuda pretenţiilor sale actuale, aceasta este şi astăzi părerea predominantă), adică un divertisment agreabil care n-are nimic de a face cu viaţa. Pot fi reprezentate şi drame realiste. Ele nu înfăţişează ceea ce trăieşte şi cunoaşte burghezul. Cât despre piesele metafizice moderne, ele sunt atât de excesive încât burghezul simte un gâdilici plăcut al sensibilităţii sale, care îl distrage de la monotonia cenuşie a vieţii cotidiene. Nu văd nicio deosebire între perspectiva burghezului asupra unei piese de Meilhac-Halévy3 e şi a uneia de Genêt sau Albee. Teatrul edivertisment, iar arta un semn de lux. Îţi construieşti o casă cu un mare arhitect, dacă e posibil de avangardă. Cumperi tablourile celui mai blestemat dintre pictori, e un bun plasament – iar acesta este semnul reuşitei. Poţi plăti opera de artă doar pentru că ai acumulat un număr respectabil de milioane. Dar burghezul e liberal, ceea ce vrea să spună că toate formele de artă sunt susceptibile să-l intereseze, el poate accepta orice din partea artistului (lăsându-i-se, încă o dată, un

timp pentru asimilare). Ce eroare să scrii, ca Ponente[38], că există, pe de o parte, o societate care pretinde conformismul pictural, refuză complicaţiile şi cere ca arta să reflecte ceea ce este, cu Bonnet de exemplu, iar, pe de altă parte, o artă, de exemplu impresionismul, care refuză valorile acestei societăţi, monumentalul, orgoliosul, retoricul, care pune capăt eleganţelor în profitul maselor umilite. E foarte frumos, dar asta nu înseamnă nimic. Nu e decât un clişeu. Masele umilite au intrat în patrimoniul burgheziei, iar această pictură care refuză valorile societăţii a devenit ea însăşi o valoare a acestei societăţi.

Liberală, această cultură implică absenţa limitelor şi a frontierelor; totul devine posibil în egală măsură. De fapt, burghezul admite foarte bine fantezia, irealul, ilimitatul în artă şi literatură, pentru că acestea nu sunt serioase. El gustă cu plăcere chiar şi o anumită indecenţă, într-o epocă mai moralizantă decât oricare.

Liberală, această cultură este obligatoriu subiectivă, cultură a unei emoţii, a unui sentiment, a unei impresii, iar în felul acesta burghezul însuşi este cel care deschide drumul impresionismului. Acesta chiar îl aranjează, oricât de antiburghezi se proclamă aceşti artişti; într-adevăr, acest subiectivism exacerbat al culturii dovedeşte, prin el însuşi, că nu pot fi puse în discuţie caracterul obiectiv al banului şi al economiei burgheze50.

Totuşi, a existat un conflict? Cu siguranţă. Atunci, în ce constă el? Dacă lăsam la o parte scurta perioadă de adaptare, conflictul rezidă únicamente în faptul că artistul are pretenţia unui fundament serios, consideră că arta este singurul lucru important, că aici e esenţialul. În timp ce burghezul se situează la nivelul luxului, face să intre gândirea şi arta în categoriile bunăstării şi ale superfluului. Dar pentru burghez a existat o posibilitate de rezolvare a conflictului: cultura. Începând din momentul când intelectualii şi artiştii au acceptat (şi au făcut-o foarte devreme toţi, fără să observe capcana) să intre pe terenul

38 Ponente, Structurile lumii moderne, 1850-1900,1965

culturii, au fost pierduţi. Cultura era totodată cordonul sanitar care permitea izolarea unui grup social special (intelectualii şi artiştii) şi dezamorsarea care permitea evacuarea seriozităţii din creaţie. Or, creatorii de cultură au acţionat ca un singur om; au acceptat să devină un mediu special, au locuit în nişte cartiere separate, au format un grup social izolat de celelalte. Au intrat în schema pe care o propunea societatea burgheză: şi-au vândut operele publicului şi au creat pentru a vinde501. Au acceptat jocul luxului şi al superfluului, acceptând că adevărata consacrare estetică este de natură pecuniară; s-au integrat în societatea în care totul se evaluează în bani. Ei au năzuit spre o artă, cu atât mai pură şi mai totală şi mai agresivă şi mai antisocială, cu cât societatea li se părea mai crudă şi, plecând de aici, au separat primii arta şi gândirea de viaţă. Au creat propriul lor ghetou. Au jucat exact rolul pe care li-l desemnase burghezia şi pe care aceasta îl aştepta din partea lor. Ponente descrie bine acest fenomen: „Creaţia nu mai are un scop demonstrativ sau didactic, nu mai vrea să educe… E vorba de un fenomen social autonom… care prin simpla lui existenţă îşi găseşte în el însuşi obiectul şi semnificaţia”. Trebuie puse în opoziţie, pe de o parte, „o clasă conducătoare conservatoare cu alaiul ei de pseudoartişti… pe de altă parte lumea artei, care îşi revendică autonomia”. Este exact ceea ce dorea burghezul. O lume a artelor care nu oferă decât divertismente (chiar dacă din punct de vedere strict interior artistul socoteşte că opera lui este vitală!) şi izolarea artistului nu permit decât instituirea unui singur tip de relaţie între lumea lui şi cea a burghezului: relaţia comercială, tocmai aceea prin care artistul e integrat. Dar deja afirmaţia lui Ponente permite să se vadă şi celălalt aspect al asimilării „creatorului” de către burghez. Acesta, burghezul, creează muzeul, dezvoltă bibliotecile. Nu voi relua dezvoltările lui Malraux cu privire la muzeu. Voi reaminti doar că s-a făcut un mare efort pentru a se retrage opera de artă din mediul ei natural, acela pentru

care era făcută, şi de a o îngrămădi în nişte săli anonime. În acelaşi fel, în urma aceluiaşi proces, cartea a încetat să fie elementul unui ansamblu personalizat, pentru a deveni a milioana parte a unei posibile documentări. Ce vrea să spună asta? Simplu, că opera de artă a devenit spectacol, iar cartea a devenit opinie. Pe de-o parte, expoziţia. Defilez, înregistrez nenumărate imagini, uneori mă opresc, dar sunt solicitat de atâtea şi atâtea altele. Să meditez? Hai să fim serioşi! xni M-aş lipsi de tot restul şi apoi, în măsura în care acest tablou, aceste fragmente de sculptură sunt în afara cadrului lor de viaţă, nu mai sunt decât un bloc de piatră eratic ajuns din întâmplare în mijlocul unei câmpii. De cealaltă parte, bibliografia. În legătură cu un subiect, trebuie să iau toţi autorii. Există opinia domnului Rousseau şi a domnului Duguit. Este foarte interesant. Compun, amestec, îmi iau informaţiile din toate părţile. Fireşte, este foarte curios să-l compari pe domnul Saint-John Perse cu domnul Michaux. Dar să mergi mai departe? Ştiţi foarte bine că nu există un mai departe. Căci e important de înţeles că opera de artă nu mai are semnificaţie. Ascult Bach şi nu văd de ce ar trebui să resimt angoasa crucificării sau bucuria mântuirii. *Messa m şi*, *Recviemul* lui Mozart? Muzică, muzică înainte de toate. Dacă veţi sugera cu timiditate că acestea au poate, totuşi, un sens, chiar creştin, se vor uita de îndată urât la dumneavoastră. Cine? Burghezul fireşte. Dar şi artistul. Un portal romanic este o formă estetică, iar Panateenele sau un fetiş polinezian – sculptură. Marea problemă a burgheziei, pentru a ajunge la absorbirea artei, a fost să separe opera de propriul ei sens – de fapt, să o facă nesemnificativă, iar artiştii au acţionat ca un singur om şi în această direcţie. Ei au produs opere care nu trimiteau decât la ele însele şi erau valoroase prin ele însele. Era tocmai ce aştepta burghezul şi chiar începuse, despărţind opera de semnificaţia ei anterioară. L-a smuls din cuie pe Rembrandt şi l-a transformat într-un pur spectacol – că Rembrandt a vrut să dea o mărturie a credinţei sale asta îl

priveşte – eu doar mă uit la el şi asta e tot.

Trebuia să se întâmple aşa pentru ca de acum cultura să-şi poată îndeplini rolul plenar: să adauge confortul intelectual, estetic, confortului material. Aceasta nu este, însă, posibil decât dacă ea nu mai are o semnificaţie fundamentală şi agresivă în acelaşi timp. Burghezul doreşte doar să se simtă în siguranţă prin participarea la frumuseţe, la invenţie, la exprimarea unor sentimente aşa de elevate şi a unor idei aşa de juste. Tinde să aibă totul în mână – asta face parte din justificarea lui. Începând de la această eliminare a sensului, de la această privare a operei de valorile sale originale, dar de nesuportat pentru burghez (pentru că erau nişte valori care riscau să-l pună în discuţie, tulburându-i confortul), s-a văzut până la ce punct bravii noştri artişti, intelectualii noştri de avangardă, au făcut exact ceea ce burghezul aştepta de la ei. Cu cea mai mare seriozitate, specialiştii pun în opoziţie pictura burgheză din secolul al XIX-lea şi aceea a impresioniştilor etc. Prima s-ar caracteriza printr-un stil preluat din trecut, prin subiect, printr-o anumită obiectivitate, cea de a doua prin primatul „acţiunii”, prin combinarea unei impresii omeneşti cu un obiect natural care serveşte doar de pretext, prin absenţa subiectului, prin alegerea valorilor cromatice, prin faptul că spaţiul însuşi devine imagine – altfel spus, prin aceea că nimic nu mai are sens. Dar atunci nu există nicio opoziţie fundamentală între cele două picturi. Prima a pictat spectacole, este ceea ce corespunde cu exigenţele burgheziei. *Excomunicarea regelui Robert* sau *Pluta Meduzei* sunt nişte spectacole. Există un „subiect”. Dar acesta n-are nicio semnificaţie. Se mărgineşte să trimită la sine însuşi. Nu există niciun dincolo. Nu există nicio relaţie cu un fapt de viaţă. Nu există niciun semn, ea se oferă fără a desemna indiferent ce. Este descriere pură. Şi, când priveşti această platitudine, treci printr-un moment agreabil.

Se înţelege că, dimpotrivă, orice operă de artă

adevărată primeşte din partea creatorului ei o anumită destinaţie şi totul este ratat dacă spectatorul ia în consideraţie arta şi nu semnificaţia obiectului, dacă se opreşte la factura, meşteşugul sau stângăcia execuţiei, în loc să descopere simbolul. Desigur, artistul nu poate să introducă în pânza, partitura sau scriitura lui, semnificaţia însăşi, s-o ataşeze obiectului ca pe un ornament în plus. Sensul lucrării îi aparţine celui care o receptează, o ascultă, o contemplă, „inteligenţei pe care o dovedeşte când, dată fiind distanţa nesfârşită stabilită prin separaţie, se găseşte pe sine însuşi, îşi găseşte propriul eu”. (Kierkegaard). Dar burghezul tocmai că nu vrea să se găsească pe sine cu această ocazie, refuză partea de „dincolo” a operei. Refuză să vadă în obiect şi altceva decât este acesta. îl circumscrie şi îl limitează. Elimină tot ce îl depăşeşte. Şi marea trădare a fost că intelectualul şi artistul, cu toate strigătele lor de revoltă, au mers exact în această direcţie.

Burghezul smulsese opera din contextul ei, o deposedase de valoarea ei şi totodată de viaţa din care ea se născuse, şi o închisese în muzeu. Acum, primul pas al picturii burgheze s-a făcut tocmai cu pictura-spectacol, cu pictura făcută pentru muzeu (public sau particular), şi toată pictura aşa-zis revoluţionară a urmat acest pas: e vorba, pur şi simplu, de o artă fără conţinut. Formă pură, pete de culoare, primatul acţiunii etc. Să nu mi se spună că, dimpotrivă, s-a încercat prin aceasta regăsirea semnelor care trimit către altceva. Artistul nu mai are nimic de spus şi nu mai vrea să spună nimic. Încearcă să se elibereze de orice metafizică, dă curs rupturii dintre operă şi mediul ei. De aceea, această pictură a fost asimilată atât de uşor de burghezie, este ca ea. Nici Picasso, nici Miro n-o deranjează prea tare, iar Vameşul o încântă: toate astea nu vor să spună nimic şi nici nu încearcă să spună. Marea mişcare din muzică e un asamblaj de sunete, descoperirea tehnică a unor noi secvenţe, corespunzătoare picturii de muzeu, precum şi

romanului fără conţinut. Mişcarea poetică ne înfăţişează exact acelaşi proces. Poezia golită de sens, separată de viaţă, devine mai întâi, odată cu Parnasienii, pur descriptivă, iar acesta este spectacol. Apoi poezia va fi istorie povestită deja la Hugo, popularizată pe urmă de Copee şi Rostand. O istorie povestită, care nu semnifică nimic, care trimite doar la ea însăşi, iar când se termină, se termină, întoarcem pagina. Trebuia ca poezia să fie banalizată în felul acesta pentru a se ajunge la momentul când ea nu mai are niciun conţinut. Poezia automatică este urmarea logică a celei a lui Copee. Verbalismul pur este o altă faţetă a descrierii pure. Suprarealismul, prin voinţa lui de a rupe cu universul burghez, consfinţeşte, în felul lui, arta izolată şi omul molecular. Afirmând iraţionalul total în plan estetic, el atestă victoria noţiunii burgheze de cultură în privinţa creaţiei aristice, şi în realitate cedează cu totul în faţa raţionalităţii şi organizării burgheze. Iar refugiul în actul gratuit, care nu este – vai! – decât o luare în considerare a actului în sine, independent, îi lasă lumea lucrurilor serioase la dispoziţie actului non-gratuit. Şi chiar această artă, astfel definită, pătrunde în concepţia utilitară despre lume, îşi îndeplineşte mica funcţie pe care burghezul o aşteaptă din partea ei, rolul de compensaţie şi de defulare. Compensaţie a unei organizări duse prea departe, defulare a unei prea mari discipline în muncă şi în viaţa socială, am vorbit despre ¿ista în altă parte… Din momentul acela, dezvoltarea continuă pe această traiectorie strălucitoare, ajungând, aşa cum era firesc, la romanul fără conţinut, fără subiect, la romanul care se povesteşte pe el însuşi în calitatea lui de roman, la limbajul care nu mai are niciun alt sens decât acela de a se rosti în calitatea lui de limbaj, care se mărgineşte să facă trimitere la el însuşi. Omul încetează să mai spună ceva prin intermediul limbajului; trăieşte pentru cuvinte şi prin cuvinte. Nu mai există decât serii de cuvinte, aşa cum în pictură nu mai există decât pete de culoare, iar muzica a devenit serială. Este comic şi dureros în acelaşi timp să

vezi că cei care în lumea noastră modernă se mândresc că asigură funcţia revoluţionară, duc foarte departe exigenţa absolutului, fac din artă un protest la adresa acestei lumi şi sunt de stânga cea mai extremă, căzând exact în capcana deschisă acum un secol şi jumătate de burghezie, urmând o direcţie bine balizată, pe care o cred însă inventată de ei. Din momentul în care a fost creată cultura pentru muzeu, arta fără conţinut şi limbajul fără semnificaţie au devenit obligatorii. Iar artistul pseudorevoluţionar a fost complice la asta. Protestând împotriva filistinismului şi a invaziei economicului, el rupe dialogul cu realitatea, nu mai vrea să aibă nimic de a face cu societatea şi, prin aceasta, îi atribuie culturii o existenţă în sine, o autonomie (de exemplu, vizavi de etică), o valoare în sine, în timp ce ea nu mai face referinţă la nimic. Cultura devine domeniul particular de acţiune al unei categorii speciale de indivizi, e închisă într-un ghetou împreună cu creatorii săi, care devin o inteligenţie. Minunată corespondenţă fundamentală între burghez şi geniul cel mai exaltat! Cine era, deci, de partea Individului? Pentru Creaţia independentă? Pentru libertatea invenţiei? Burghezul din secolul al XIX-lea. Şi aceasta corespunde – aşa cum se ştie – cu necesităţile vieţii economice şi politice instituite de clasa lui. Dar iată că artiştii şi intelectualii cei mai revoltaţi au reluat exact aceeaşi temă: geniul autonom, creatorul independent – un curent care a funcţionat neîntrerupt din secolul al XIX-lea până în zilele noastre. Şi cu cât scriitorul depinde tot mai mult de o masă nediferenţiată de cititori, cu cât pictorul depinde de mecanismul economic al clasei burgheze, cu atât mai mult se afirmă, în opoziţie cu burghezul, individul tragic şi solitar, contestatarul, tocmai cel căruia burghezul îi făcuse o primire entuziastă odată cu Childe Harold. Şi cu cât acest artist, acest intelectual se declară mai socialist sau mai de stânga, cu atât mai mult intră în tipul estetic urzit de burghezie în jurul lui ca o capcană.

Că sunt angajaţi într-o acţiune politică nu schimbă în

esenţă nimic. Semnarea unor manifeste nu modifică nimic din ceea ce aceşti burghezi şi intelectuali au făcut împreună, de comun acord în ceea ce priveşte opoziţia lor faţă de subiectul creaţiei intelectuale şi artistice. Pictura şi literatura modernă sunt demonstraţia strălucitoare a vanităţii şi vacuităţii artei: ceea ce socotea burghezul dintotdeauna. Când nu mai spui nimic, confirmi întreprinderea burgheză al cărei sens e întărit chiar prin acest fapt.

Fiecare diminuare de semnificaţie a limbajului sau a operei de artă este o abandonare de teren în profitul burghezului. Totuşi, de fiecare dată, această nouă avangardă, ce este în realitate o ariergardă care bate tot mai mult în retragere, îşi face un titlu de glorie că l-ar sfida pe burghez, că ar înfăptui o creaţie de neînţeles pentru acesta, că ar scuipa pe morminte, că l-ar înfrunta în plan religios cu Buñuel sau etic cu *tutti quanti*, dar toate astea sunt posibile pentru că nu semnifică nimic. Noi înotăm în iluzia că am fi o avangardă. Barthes are dreptate afirmând că avangarda e un protest care se limitează doar la domeniul esteticului. Dar se înşală când crede că, pornind de aici, ar putea surveni o urmare şi că această limitare e provizorie. Ce iluzie să scrii ca Delevoy[39] că această avangardă exprimă o revoltă care catalizează creaţia şi că ea este decisă să se elibereze. Este, poate, decisă, dar la nivelul la care se situează acest protest, nicio iotă din cursul societăţii nu va fi modificată. Din contră, are dreptate să spună că acest protest este *trăit de artist* ca o ruptură radicală de trecut, şi se înfăţişează ca o aventură poetică şi ca o descoperire a unor limbaje noi. Desigur, desigur! Artistul trăieşte toate acestea în el însuşi şi pentru sine însuşi, dar această trăire nu trece dincolo de graniţele micii sale subiectivităţi, el crede că a rupt cu trecutul, dar în realitate se limitează să îl ratifice, descoperă limbaje noi pentru că a fost ruptă comunicarea şi el n-are de spus nimic nimănui prin intermediul

39 Dimensiunile secolului XX. 1900-1945,1956 (n.a.)

limbajului comun. Iluzie de libertate, iluzie de revoltă a acestei avangarde care nu este decât un mic nucleu, bine închistat, cil societăţii burgheze în care trăieşte şi care îi asigură o bună şi frumoasă retribuţie, cu condiţia să nu iasă din cercul magic al culturii. Şi nu e întâmplător că cei care s-au interesat de avangardă au fost tocmai burghezii. Vedeţi clasele proletare admirându-l pe Kandinsky, ascultând Schönberg sau citindu-l pe Butor? Şi nu e întâmplător că se încearcă deshumarea, ca a unuia dintre micii zei penaţi ai avangardei, a arhiburghezului milionar Roussel*™.

Dacă burghezul se complace atât de bine în tovărăşia avangardei, este pentru că aceasta corespunde exact cu una din categoriile lui de gândire cele mai evidente: categoria modernităţii. Aceasta face parte, desigur, din constelaţia progresului – cine este pentru progres este pentru modernitate – şi cine reprezintă modernitatea mai bine decât avangarda? Această confuzie de termeni este semnificativă deja în ceea ce priveşte unitatea valorilor. Artiştii revoluţionari se califică ei înşişi ca fiind de avangardă. Dar aceasta nu are sens decât dacă cred şi ei în progres. Şi burghezul exprimă aceeaşi credinţă în preferinţa lui pentru modern. Aceasta pare să intre în contradicţie cu caracterul imobil şi reacţionar care i se atribuie. Dar aici ne înşelăm. Burghezul nu crede în valorile trecutului, nu are decât un dispreţ suveran pentru modurile de viaţă, de structură de guvernământ, de producţie, ba chiar şi de artă ale trecutului. Nu-i plac niciodată lucrurile prăfuite. Iar cuvântul său de ordine permanent este „Trebuie să aparţii timpului tău”. El nu crede în importanţa trecutului, nu vrea să-l reînvie, nimeni nu este mai sigur decât el de superioritatea lucrurilor care se înfăptuiesc astăzi. Dar nu trebuie să piardă nimic. Să nu uităm că burghezul câştigă din toate. îl doare inima să lase deoparte fie şi un ac. Trecutul poate să conserve, în cele din urmă, anumite valori, trebuie să fie păstrat ca orice posesie, ca orice patrimoniu, transformându-l pentru a-l

face modern. Căci valorile sunt modernitatea. Nu voi relua, după atâţia alţii, analiza modernităţii (mai întâi H. Lefèvre, apoi E. Morin şi revista *Arguments*). Pentru a-i arăta raporturile cu burghezia, e suficient să menţionez că întrebuinţarea termenului s-a generalizat abia odată cu aceasta (în ciuda gâlcevii dintre Antici şi Moderni, care se recrutau, de altfel, dintr-o clasă burgheză aflată la începuturile ei), că ea a calificat epoca progresului ştiinţific şi tehnic ca pe una modernă şi că ea a inventat Modern Style. Aici s-a ivit fără o îndoială şi o dificultate pentru burghez de a fi pentru avangardă, deoarece aceasta este modernă, dar se exprimă constant împotriva Modern Style-ului. Dar această neînţelegere era superficială în raport cu acordul profund pe care îl exprimau cele două noţiuni. Modernitatea a devenit odată cu burghezul valoarea de judecată absolută. Artiştii şi intelectualii au făcut pasul fără ezitare.

Să nu obiectăm că în această descriere îi atribui burghezului o inteligenţă superioară, o subtilitate de manevră, o capacitate tactică pe care nu le-a avut. Desigur, sunt de acord. Dar e cât se poate de evident că ceea ce a descris ca un proces social al grupului burghez n-a fost o creaţie intelectuală, calculată, voluntară, rodul unei meditaţii conştiente asupra artei şi a rolului intelectualilor. Niciun burghez desemnat nominal n-a vrut toate acestea în calitate de individ. Dar acest grup cuceritor, puternic înarmat, a ştiut în mod spontan să-i atribuie un mod de a fi fiecărei părţi a societăţii şi să neutralizeze ce i se părea stânjenitor. Am arătat rădăcinile perfect spontane şi raţionale în acelaşi timp ale acestei atitudini non-voluntare, în funcţie de rolul pe care îl juca burghezia. Nu este mai neverosimil să vorbim despre capcana deschisă de ea lumii intelectuale, decât, de exemplu, despre funcţia revoluţionară a clasei proletare. Aceste două daturi se situează la acelaşi nivel al analizei sociologice

Procesele

După această descriere, poate că ar trebui să insist

asupra proceselor desfăşurate de burghezie pentru a realiza asimilarea. Oricum, să reţinem că aceasta nu este posibilă decât datorită ductilităţii burgheziei înseşi. Am putea spune, dacă vreţi, că burghezul este ductil pentru că este inconsistent. Este adevărat într-o oarecare măsură. El este ca o gelatină călduţă care poate lua indiferent ce formă, poate intra în indiferent orice matriţă. Dar atenţie – tocmai din această cauză, o gelatină călduţă poate acoperi indiferent ce, îl poate absorbi şi îl poate face, la rându-i, inform. Această supleţe, această inconsistenţă, această capacitate de a acoperi tot este exprimată prin valoarea pe care burghezia o pune în prim-plan: adaptarea. Nu voi relua analiza adaptării pe care am făcut-o în altă parte[40], dar vreau să subliniez că ea îi corespunde foarte precis psihologiei burgheze şi atitudinii burghezului în faţa vieţii. Ea este contrapartida puterii sale de asimilare. Burghezul asimilează în măsura în care se adaptează. Şi dacă face din adaptarea universală o valoare supremă, este plentru că aceasta îi furnizează mijloacele de a asimila tot. Justificarea intelectuală a adaptării de către psihologi şi sociologi este o operaţiune caracteristică unei explicaţii pseudoştiinţifice a conduitei impuse de necesităţile şi tendinţele burghezului ca atare (şi nu considerat în calitate de om). Acestea fiind spuse, consider că modul operaţional al burghezului consistă în trei metode conjugate: disocierea, insignificarea şi valorizarea. Disocierea se produce vizavi de fiecare mişcare socială sau politică, de fiecare idee, de fiecare creaţie nouă, după o primă fază de apărare şi respingere. Luând în primire un obiect nou, burghezul începe prin a-l împărţi în factori, prin a-l analiza, prin a introduce acolo pene de despicat lemne şi scalpele, după nevoie, pentru face să se sfărâme în cioburi un întreg, prin a decupa noi ansambluri. El dezintegrează, reduce totul la elemente simple, apoi procedează la noi construcţii, la noi asamblări. Pornind de la reducţia la elementar, devine posibilă asimilarea prin reconstrucţie. El

40 cf. Iluzia politică, cap VII. (n.a.)

se serveşte bine de ceea ce îi furnizează filosoful, socialistul, artistul sau creştinismul. Fiecare bucăţică, luată în parte, este o bucăţică de socialism sau de artă autentică. Dar se amalgamează, se reutilizează totul pentru un nou ansamblu. Aşa cum, în secolul al IV-lea, populaţia Imperiului Roman distrugea templele, circurile, termele, pentru a construi zidurile de apărare ale oraşelor, iar capitelurile, capetele statuilor, băncile sculptate, capacele de sarcofag (care rămâneau aceleaşi) le serveau drept material de construcţie, acoperit cu un ciment ce lăsa uneori la vedere un profil august. Burghezul introduce peste tot echivocul. Vrei să fii creştin, desigur, dar cu condiţia să cauţi în acelaşi timp reuşita în afaceri şi adevărul; vrei să joci la două mese, să amesteci cele ce nu se potriveau împreună, dar, după ce au fost castraţi, caii rebeli pot fi înhămaţi la acelaşi car.

Sau vrei să fii socialist, dar e vorba să vezi mai întâi din ce e alcătuit socialismul: 1 + 2 + 3 + n, fiecare element e dorit şi de noi. Inclus în ansamblul nostru – şi de ce vă plângeţi? Nu aveţi electricitate? Şi în fiecare uzină un consiliu muncitoresc? Nu asta e definiţia lui Lenin? în felul acesta, burghezul se dovedeşte extraordinar de abil în a răsturna în întregime atitudinile, valorile, sistemele, prin dezintegrare. Ori de câte ori este posibil, el fărâmiţează obiectul şi îl reconstruieşte potrivit necesităţilor sale. Dar toate elementele îi servesc acum drept justificare: vedeţi că eu nu sunt chiar aşa de burghez – consider că în secolul al XIX-lea creştinismul şi-a atins apogeul, că socialismul s-a realizat în secolul al XIX-lea, omul are fericirea în mâinile lui, fecunditatea artistică, ştiinţifică şi intelectuală este incomparabilă în raport cu toate secolele trecute, şi acestea s-au produs sub conducerea burgheză a societăţii. Ce poţi răspunde? Că acest creştinism nu mai are nimic de a face cu Hristos şi se raportează la numărul bibliilor vândute şi al preoţilor angajaţi. Că socialismul este o parodie, ştiinţa, un serviciu social, iar arta, o mare bufonerie. Dar cei care simt în interiorul sistemului nu-l

pot percepe din exterior. Socialistul apreciază realizările socialiste, omul de ştiinţă îşi poartă disciplina din progres în progres, artistul autocontemplă revolta şi protestul din creaţiile lui, nu-şi dă seama că el şi opera lui simt digerate, transformate în bol alimentar de un organism mai cuprinzător, de care crede că se diferenţiază, în timp ce e asimilat de acesta şi îi pune la dispoziţie toate forţele sale. Astfel, datorită celor mai contradictorii revendicări, ceea ce construieşte continuă să fie o societate burgheză, remarcabil de sintetizantă.

Al doilea proces de asimilare este insignificarea. Se ajunge, aşa cum am văzut, a face insignifiant tot ce se atinge. Este, de altfel, condiţia posibilităţii de absorbţie şi a reconstrucţiei de care tocmai vorbeam. Nu mai trebuie ca opera de artă, instituţiile, formulările filosofice să semnifice pentru a putea fi utilizate într-un alt ansamblu. Este vorba de a edulcora de aşa manieră încât totul să devină acceptabil pentru toată lumea, de exemplu, de a deposeda creştinismul sau socialismul de toţi ţepii, de toate ghearele, de intransigenţa şi absolutismul lor. Totul este relativ. Idee eminamente burgheză. Dacă nu mai este persecutat creştinismul, e pentru că el nu mai este creştinism, ci o tizană nedefinită, căreia i s-a păstrat doar ambalajul şi pe care creştinii, în frunte cu teologii, s-au ostenit să o facă buvabilă de către indiferent cine. Bultmann[41] şi alţi Robinsoni sunt teologii cei mai burghezi, marea lor preocupare fiind să descopere cum poate fi făcut creştinismul accesibil pentru omul modern. Nu e dificil. Drumul a fost deja indicat. E suficient să-l deposedezi de caracterul lui absolutist. Ce eroare a lui Marlaux! Să vorbească despre o monedă a absolutului! Nu, există doar operaţii de insignificare.

Burghezul clasifică, aranjează, mumifică, în aşa fel încât nimic să nu mai facă trimitere la nimic. El solidifică şi cristalizează, prinde în agrafe, în aşa fel încât să nu mai

41 Rudolf Karl Bultmann (1884-1976) - teolog german, promotor al creştinismului liberal. (n.t)

mişte nimic. Policopiază, polifonizează, fotocopiază, în aşa fel încât totul să devină universal. Nimic nu mai este particular, singular, diferenţiat. Burghezul are oroare de unicitate. îi trebuie milioane de Vermeer în zece milioane de locuinţe identic personalizate. îi trebuie o religie deportenţată pe măsura insignifianţei sale. Mai ales nimic despre absolut: absolutul deranjează totul prin pretenţiile şi prin exclusivismul său. Burghezul îşi urmează atunci operaţia de insignificare, prin utilizarea mijloacelor potrivite şi aplicarea peste tot a lui „dacă”. Ce-i prea mult e prea mult. Pentru el, toată înţelepciunea omenească rezidă în regulă de aur a lui „până la un anumit punct” care îl duce la atitudinea minunat de fals dialectică a observanţei simultane a contrariilor. Există în gândirea burgheză (şi de aceea burghezul a putut urma aşa bine o asemenea cale intelectuală) acest demarcaj dialectic surprinzător: pentru el contrariile, fiind făcute deopotrivă de insignifiante, pot fi respectate în acelaşi timp. Doar pentru el necondiţionatul este o pură nebunie. Totul trebuie redus la buna şi onesta măsură a burgheziei, altfel spus, fiecare exigenţă trebuie să devină o mini-exigenţă. Dacă nu putem înfăptui binele, înseamnă că acesta nu poate fi înfăptuit de nimeni şi, prin urmare, el nu e binele. Din moment ce nimeni nu-l poate înfăptui, exigenţele trebuie modificate în conformitate cu capacităţile noastre întemeiate pe experienţă, aşa este rezonabil. În felul acesta, morala, creştinismul, arta, trebuie să fie conforme modului nostru de a fi, adaptate nivelului nostru. Nu e nivelul burghezului grotesc, ci a ceea ce raţiunea, ştiinţa, luminile au produs cel mai sigur.

Totul este relativ, exigenţa necondiţionată este absurdă. Trebuie găsită măsura exactă – iar în spatele acestei desemnificări apare relativizarea moralei, a virtuţilor, observarea cu un ochi sceptic, din punct de vedere socio-psihologic, a tuturor conduitelor umane, toate echivalente, şi non-directivitatea, la fel de bine ca şi specializarea. Cât de bine concordă aceste atitudini cu

fundamentul burghezi Cât de bine justifică ele, atât de bine încât toată lumea s-a lăsat prinsă, prima cauză a intervenţiei burghezului asupra inteligenţei. Dar psihosociologul, specialistul, nu sunt din întâmplare nişte burghezi? Iar dacă îşi lasă opiniile la vestiar, ei nu se pot lepăda de o anumită „tunică a lui Nessus" care îi constrânge de fiecare dată când pun mâna pe un obiect să adopte un comportament burghez şi să-l desemnifice.

Atunci, orice specializare devine posibilă şi, pe legea mea, e foarte comod din punct de vedere ştiinţific, aceasta permite să nu mai fi implicat în nimic. Tot ce pretindea înţelepciunea burgheză. Dar să nu uităm că toate acestea au drept scop asimilarea de către burghez, iar el asimilează destul de bine, urând acest drum, activitatea religioasă, sau artistică, sau ştiinţifică. Este ajutat de dezvoltarea aparenţelor. Burghezul este un mare iluzionist. Dar nu trebuie să ne lăsăm înşelaţi: se lasă prins şi el de propriile-i creaţii. El trăieşte într-o lume de aparenţe şi faptul de a transforma totul în aparenţă îi permite să absoarbă tot, modificând mai uşor. Am examinat în detaliu fenomenul în *Iluzia politică*. Dar faptul a fost observat şi în alte domenii şi fac trimitere la cele scrise de Edmond Morin despre omul de cinema sau de Mills despre viaţa economică a cadrelor. „Marele Bazar a democratizat ideea de modă, extinzându-l la toate mărfurile şi la toate clasele de-adoratori. Moda înseamnă o reînnoire mai rapidă, căci, dacă adori noul, în mod obligatoriu ţi-e ruşine de vechi, în bunăvoinţa lui, Marele Bazar a făcut să pătrundă cultul ciclic al modei în obiceiuri, în aparenţe, în sentimentele maselor urbane; a organizat imaginaţia însăşi. Obligând oamenii să se îmbrace mai bine, transformând decorul existenţei lor, în stradă şi în cameră, el a predicat Religia Aparenţelor". Burghezul a creat în toate domeniile o lume de aparenţe pseudoasemănătoare şi, reducând fiecare instituţie, fiecare relaţie, fiecare invenţie la dubletul său iluzoriu, i-a fost posibil să le anexeze într-un sistem coerent care reuneşte obiectele cele mai disparate sau mai

contradictorii. Coerenţa provine din facultatea de asimilare. Noi am citit despre această mutaţie a iubirii, a carităţii, a familiei în mii de romane. Dar ceea ce părea un viciu detestabil privind relaţiile umane este un proces global, o manieră de a fi care, de altfel, nu s-a putut realiza în ansamblul societăţii decât datorită dezvoltării mijloacelor de comunicare în masă. Ele sunt, cu siguranţă, foarte bune, dar, ce vreţi, au căzut într-un univers burghez (au fost inventate, de altfel, de el şi pentru el) şi, de aceea, n-au putut să servească la altceva decât la dezvoltarea jocului de aparenţe, a caleidoscopului de forme insignifiante care îi permite burghezului să asimileze cea mai inasimilabilă dintre revolte, sau dintre religii, sau dintre ştiinţe, reducându-le la aparenţele şi la dedublările lor.

Îfeî Şc se

Trebuie, în sfârşit, să subliniem un al treilea proces de asimilare extrem de remarcabil: procesul de inversare. În mod tradiţional, se consideră de secole că omul trebuie să asculte de anumite comandamente, anumite precepte, anumite valori, iar conduitele erau judecate conform acestor valori, conform realizării idealului, conform subordonării faţă de bine. Dar burghezul, cu o abilitate stupefiantă, a ştiut să inverseze tocmai acest proces. Deja fuseserăm conduşi către această concluzie, remarcând că, de exemplu, în ce priveşte creştinismul, el, burghezul, susţine că exigenţele trebuie modificate potrivit capacităţilor noastre recunoscute prin experienţă. „Nimic să nu ţină de imposibil” – altă mare formulă burgheză. Măsura acţiunii devine acum posibilul. Comandamentul să fie redus la capacităţile mele, iar valoare să fie dată de faptă. Bineînţeles, aceasta coincide în acelaşi timp cu grijă, cu nevoia, cu mecanismul justificării, esenţial pentru înţelegerea comportamentului burghez. Dar iată că acest om atât de grijuliu faţă de morală, faţă de valori, cuprins de idealism, care nu pierde niciun prilej pentru a invoca principiile, care pare atât de riguros în costumul său

auster, iată că acest om se poate referi efectiv la toate acestea fără nicio remuşcare cu privire la comportamentul său real, pentru că tot ce invocă în cele din urmă este doar fapta. Ideile nu contează decât atunci când sunt în conformitate cu faptele. Aşa cum spunea nemuritorul domn Armand: „În ideile politice, tot ce merge în direcţia faptelor merită să fie reţinut”. Nu există nimic mai burghez. Toată morala este aici. Nu doar pentru că subordonează valorile realităţii şi, cu atât mai puţin, pentru că răzuieşte morala: toată morala lui este destinată să-i dea faptei prioritatea unui comandament – este un idealist, dar un idealist pozitivist. El nu vede, nu vrea să vadă decât realitatea pozitivă, acţionează în cadrul ei şi nu îşi doreşte o alta. Orice spiritualitate, orice morală care l-ar deturna de la eficacitate e doar un vis. Dar refuză să trăiască ruptura. Nu vrea să aibă o proastă conştiinţă de sine: nu există, aşadar, decât o ieşire, întoarcerea la monism; există doar fapta (cu toate care se leagă de ea: acţiune, tehnică, rezultate, confort, eficacitate, transformare a situaţiilor, reificarea fiinţelor, utilizarea tuturor materialelor). Dar pentru că normele şi valorile sunt necesare, fapta este ridicată la nivelul unei valori. Sub stăpânirea burgheză are loc o conjuncţie a spiritualului cu temporalul, dar prin integrarea celui dintâi în cel de al doilea.

Temporalul invadează spiritualul şi se transformă el însuşi în spiritual. În sfârşit, graţie burghezului, istoria umanităţii a fost încununată de reuşită – să nu se clameze că asta este o aberaţie! Pentru iubitorii de tragic poate părea scandalos să reduci tentativa grandioasă şi disperată a umanităţii la banalitatea burgheză. Burghezul nu este tragic, iar în societatea noastră nu se manifestă nicio revenire a tragicului. Există doar o aparenţă a acesteia. Totul ţine de manieră. Burghezului nu-i plac eroii, deşi le înscrie numele pe monumente; în maniera lui placidă şi însurtucată examinează situaţia şi caută o soluţie raţională. E suficient să inversezi cele două daturi, şi

operaţiunea decurge fără zguduituri. Mai ales fără zguduituri care ar putea influenţa asupra sentimentului comun, a evidenţelor, a accelerării progresului, asupra reuşitei. Temporalul intră în spiritual, mai mult chiar, devine spiritual. Realul devine adevăr. Materia devine conştiinţă, adică spirit. Reuşita devine virtute. Eficacitatea devine frumos. Statul devine justiţie. Adaptarea la mediu devine sfinţenie. Naţiunea (sau clasa, sau partidul) devine biserică, iar cantitatea devine calitate – într-un cuvânt, fapta devine valoarea ultimă şi criteriul pentru toate. Burghezul reuşeşte perfect inversarea a ceea ce creştinismul numea încarnare. Era vorba atunci de intrarea în lume a lui Dumnezeu, de pătrunderea Fiului lui Dumnezeu în tot ce-i era mai îndepărtat – într-un corp omenesc. Dar aceasta era o mişcare care arăta neputinţa şi starea de umilinţă a omului. Cum ar putea burghezul mândru de reuşita lui globală (primul din istoria umanităţii) să admită una ca asta? Graţie lui, lumea a devenit Dumnezeu şi nu se mai caută decât o împărăţie pe faţa pământului, care va fi calificată de burghez, respectuos întotdeauna cu cele sfinte, drept împărăţia lui Dumnezeu. Astfel se stabileşte o coerenţă perfectă la nivelul realului, singurul care contează. Ideile sunt doar nişte vise atunci când nu sunt transpuse în felul acesta. Burghezul nu se neliniştеşte în privinţa acordului dintre ele. Coerenţa există, desigur, şi se poate monetiza. Burghezul nu se bazează pe un mare principiu. El nu scrie pe frontonul templului său, care e Bursa de Valori, că Valoarea e Bursa. Dar îşi aplică în mod consecvent şi amănunţit descoperirea fundamentală. Acţionează cu o perfectă eficacitate pentru ca Binele sau Dreptatea să se identifice cu Acţiunea şi pentru ca nimeni să nu se poată îndoi de asta. Filosofii n-au decât să peroreze. Visează, aşadar, nu sunt periculoşi. Dacă vor deveni vreodată, burghezul este sigur că, prin vreunul din cele trei procese de asimilare, va reuşi să le digere gândirea. Ceea ce contează mai mult, de vreme ce doar acţiunea e cu

adevărat importantă, este ca fiecare fapt, fiecare comportament folositor, fiecare proces tehnic, fiecare instituţie să fie considerată valoare şi să fie luată ca absolut. Atunci burghezul poate asimila toate noutăţile. El a stabilit în profitul său unitatea omului, a istoriei şi a imaginilor

Iată, aşadar, ultimul scop al lui Proteu. Ştim că fiul lui Poseidon putea să se transforme în leu, în mistreţ, în incendiu sau râu, dar că sub aceste forme el nu era niciodată în totalitate el însuşi. Nu devenea decât atunci când, surprins în timpul somnului, era legat, prins în lanţuri inexorabile; atunci era nevoit să-i prezică viitorul învingătorului său. Un viitor implacabil, cu siguranţă. Şi iată-l dezvăluindu-i lui Menelau destinul Atrizilor, dar regele, deşi avertizat, n-a putut să schimbe nimic. Proteu înlănţuit, înlănţuindu-şi învingătorul într-o legătură încă şi mai definitivă: destinul. Aşa este burghezul. Dincolo de nenumăratele sale feţe, el este înlănţuit de învingătorii săi sociali sau intelectuali, dar le crează un viitor către care aceştia sunt obligaţi să avanseze.

Rezultate

Societatea astfel creată prezintă noi caractere remarcabile. Dar înainte de a le schiţa rapid, trebuie să reamintim că această putere de asimilare, aceste procese în conformitate cu care burghezul ajunge să transforme tot ce e împotriva lui, să-l deturneze pentru a-l face să servească propriei cauze, propriei construcţii, sunt imaginea reciprocă a lui Proteu. Burghezul este Proteu, insesizabil în adevărata lui formă, descriptibil doar în termeni contradictorii, multiplu, schimbându-se pe măsură ce crezi că l-ai fixat într-o definiţie; când e atacat dintr-o parte, el este în alta, îşi condamnă primul acţiunile condamnabile (cine, dacă nu burghezul, a criticat întrebuinţarea torturii în Algeria?) şi acesta este motivul pentru care i s-au atribuit atâtea chipuri inconciliabile. Dar această capacitate implică puterea de a asimila tot ce i se înfăţişează. Asimilează, pentru că se schimbă el însuşi.

Nefiind niciodată în totalitate acelaşi, el poate absorbi noutăţile, pe care, de altfel, este dornic să le deguste. Şi, pentru că absoarbe, se pomeneşte el însuşi, de asemenea, transformat. El e Proteu asimilând ceea ce nu este el şi modificându-şi astfel cutare sau cutare aspect. Dar obiectul este efectiv integrat, nu se mai află în exteriorul burghezului şi nu îl mai atacă. Burghezul s-a schimbat, dar nu se găseşte în primejdie. Rămâne mereu burghez. Chiar mai mult ca oricând. Cu cât se transformă mai mult, rămâne acelaşi, deoarece el este, cu siguranţă, Proteu. Cu cât asimilează mai mult ceea ce îi este contrar şi ar trebui să-i fie nefast, cu atât devine el însuşi. Şi, de aceea, este atât de dificil de combătut burghezul. Dăm dovadă totdeauna de stângăcie şi lovim de fiecare dată în ceea ce nu este el. După ce ne-am finalizat, definit şi fixat ţinta, începem să tragem. Dar, alături de noi, un nou personaj ne întreabă: „Ce faceţi, prieteni? Este perfect, perfect. Trebuiau nimicite de mult aceste vechituri, erori ale trecutului, idei condamnabile, personaje ridicole… Mă întreb cum de a fost posibil”. Şi ne dăm seama imediat că de fapt nimic n-a fost cu adevărat pus în discuţie – pentru că ieri este ieri. Există, totuşi, o permanenţă a burghezului: mutabilitatea şi capacitatea lui de a absorbi permanent noul. Există, totuşi, i o urmă a acţiunilor sale, căci dacă se poate schimba necontenit, această permanenţă lasă de fiecare dată o brazdă nouă, un stigmat nou asupra societăţii pe care o fundamentează cu atâta grijă şi o protejează împotriva a toate, inversând tot. Nu-l sesizezi, dar îi sesizezi trecerea şi, cu oricâtă îndemânare şi-ar camufla opera, ea este prezentă, iar zgâriind-o puţin la suprafaţă, poţi ajunge să descoperi în profunzime o anume realitate căreia îi poţi înţelege mecanismul, dacă nu şi să-i sesizezi autorul. Burghezului îi e teamă de această operaţie, căci, în felul acesta poţi afla cine este.

* * *

Un prim rezultat permanent al înfăptuirii burgheze (la care am făcut deja aluzie, iar, de câtva timp, odată cu

H. Lefèvre şi caietele situaţioniste, a început să fie luat în considerare) este transformarea oricărei opere, a oricărei instituţii, a oricărei activităţi, a oricărei valori, a vieţii însăşi, într-un spectacol. Există, desigur, procesul teribil de activ al mijloacelor de informare în masă, care ne transmit întreaga realitate politică, economică şi umană sub aspectul unui spectacol. Brûler[42] înfăţişase deja minunat aceasta în două acvaforte: un burghez de treabă ia în pat un mic dejun plăcut, cu cornuri calde şi tot ce mai trebuie pe lângă ele, în timp ce citeşte cu un ochi atent ziarul. Titlul articolului: „Ciumă, masacre, foamete”. Cealaltă: o sală de cinematograf – pe ecran o tragică şi palpitantă vânătoare de rinoceri. Animalul este gata să ia în coame un vânător neprotejat, iar în vremea asta, în primul plan, un domn gras şi soţia lui, întorc spatele la ecran şi pleacă blazaţi. Nu-i decât un spectacol. Brûler a fost cel dintâi care, în aceste imagini de acum treizeci de ani evidenţiase deja universul spectacular în care ne scufundăm. Nu e vorba de faptul că spectacolul cinematografic, fie şi realizat pe viu, nu e nimic altceva decât un spectacol, ci de faptul că realitatea este absorbită acum în echivalentul unui film. Ne trăim meseria, ca şi viaţa de familie, gândirea, ca şi activitatea noastră politică, la modul unui spectacol. Ce să spunem? Pur şi simplu, că, potrivit zicalei populare, în toate sectoarele „e ca în filme”. Viaţa noastră este atât de populată de imaginile TV şi de mass media, atât de obiectificată de publicitate, atât de modelată de produsele care, exterioare nouă, fac ca viaţa noastră reală, viaţa pe care o ducem, să vină din exteriorul nostru, în loc să fie expresia a ceea ce suntem, încât nu putem trăi decât în faţa unui ecran, asimilându-ne nedefinit unui star, unui lider, unei cover-girl, unui model de taior sau unui săpun. Desigur, sociologul îmi va spune că omul şi-a asumat întotdeauna nişte roluri care i-au fost propuse sau impuse de grupul social. Ştiu. Dar ceea ce e de remarcat acum e

42 Jean Briiler (1902-1991) - desenator, cunoscut ca scriitor sub pseudonimul Vercors. (n.t.)

că aceste roluri sunt multiplicate în mii de exemplare, că există câte unul pentru fiecare gest al vieţii mele şi că au devenit perfect abstracte. Înainte rolul făcea parte dintr-o piesă unde jucam împreună cu alţii: piesa războiului sau piesa familiei. Acum sunt spectatorul piesei şi propriul meu spectator, privindu-mă cum îmi joc rolul într-o scenă de menaj după canoanele lui Liz Taylor. Toată viaţa politică a fost transformată în acest joc iluzoriu de aparenţe şi de oglinzi, nu mai există nimic care să nu fie spectacol. Iar burghezul a urmărit-o cu conştiinciozitate.

Aceasta este, într-adevăr, condiţia pentru a face existenţa umană suportabilă prin insignifianţă. Nu te nelinişti, prietene. O să asişti la o piesă bună, în care o să ai şi tu un rolişor drăguţ. Nu există nimic mai mult – absolut nimic.

Îi «**

Şi acest joc al spectacolului ne conduce la a a doua consecinţă a perseverentei activităţi burgheze: confuzia. Burghezia a inaugurat secolul confuziei, cu siguranţă, graţie facultăţii sale de a asimila tot şi de a uni contrariile. Confuzia este altceva decât ipocrizia sau falsa conştiinţă, dar poate fi o consecinţă a acestora. Nimic nu mai vrea să spună ceva. Poţi fără grijă să topeşti lucrurile disparate şi să faci din ele conglomerate. Totuşi, am crezut mult timp că nu era vorba decât de o chestiune de limbaj şi de unirea unor termeni care, din punct de vedere logic, sunt incompatibili. Dar, de fapt, se merge mult mai departe. Confuzia triumfă pornind de la relativitate. Vedeţi, totul este supus schimbării şi diversităţii. Istoria ne învaţă că civilizaţiile sunt muritoare. Cât s-a tot repetat această butadă care se vrea profundă dar care nu exprimă decât facilitatea burghezului de a nu lua nimic în serios, cu excepţia lucrurilor într-adevăr serioase: productivitatea, consumul, gologanul! Acestea, cel puţin – în ciuda a ceea ce credeau iluminaţii din Evul Mediu – nu sunt muritoare, sunt solide… tot restul este supus istoriei. Să nu uităm niciun moment că dacă stânga a profitat de pe urma

istoriei, totuşi, secolul burghez, filosofii burghezi au fost cei care au promovat istoria în prim-plan, iar burghezii, în calitatea lor de istorici savanţi, au fabricat-o. Totul e relativ. Vedeţi, religiile se contrazic una pe alta, şi, dacă îi mai adăugăm istoriei şi călătoriile sau sociologia, panorama este completă, există patruzeci şi cinci de duzini de morale, toate la fel de valabile, practicate toate de oameni. De ce să ne ataşăm de una singură? Desigur, burghezul este un om moral; i s-a reproşat destul ăsta. Dar el este în acelaşi timp şi omul relativismului moral şi de aici începe imperiul confuziei. Totul e discutabil în lumea asta, care părea atât de stabilă. Şi burghezul este un om stabil. Dar aceasta în măsura în care instituie o lume a confuziei şi se instalează într-un haos ordonat care îi permite să nu devină discutabil el însuşi. Astfel, după el, morala devine o morală a ambiguităţii, sau una de situaţie – ceea ce este foarte comod. Este consecinţa firească a primatului moral al Acţiunii. Şi într-un caz, ca şi în celălalt, poţi să fii în concordanţă cu situaţia concretă, cu propria conştiinţă, cu principiile şi cu zeii. Nici măcar nu este nevoie de o abilitate de manevră – chestiunea se reglementează practic – principiile pot fi cu atât mai riguroase cu cât sunt înscrise într-o etică a situaţiei. Totul este variabil, dar pare coerent, stabil, riguros: condiţie ideală pentru a putea conduce furnicarul.

Confuzie politică: statul devine revoluţie. Până în secolul burghez exista puterea – pe care, din vreme în vreme, nişte bădărani încercau să o răstoarne, iar asta se numea a face o revoluţie. O consecinţă a confuzionismului universal al burgheziei este asimilarea celor două. Astăzi statul este cel care face revoluţia, care o conduce şi care chiar *este* revoluţia. De atunci, abominabilii care sunt contra statului sunt, tocmai prin aceasta, antirevoluţionari. O să spuneţi că, totuşi, nu burghezii au inventat toate acestea, ci Lenin, iar eu o să vă răspund că o asemenea scamatorie n-a fost posibilă decât în climatul de confuzie mentală creat de burghezie şi că deja în Franţa statul

republican de după 1875 pusese lucrurile la punct, arătând că statul înseamnă libertate, de vreme ce este republică. Orice ar fi, ce s-a făcut astăzi e bun făcut: Stat = Revoluţie, iar Lenin, Hitler, Pétain, de Gaulle, Castro, Adenauer, Ben Bella şi Boumedienne au afirmat-o în egală măsură. Aş putea merge la nesfârşit cu exemple ide acestui confuzionism. Romanul trebuie să devină pictural, obiectual la modul minuţios, ca o pictură de Ingres. Poezia trebuie să devină muzică. Muzica – arhitectură. Pictura – poezie – şi, oricum, pentru că limba nu semnifică nimic, nu mai are niciun conţinut, aceasta permite să ne debarasăm, în sfârşit, reducând-o la o relativitate radicală, de acea intolerabilă jenă, care permitea verbalizarea unui anume real, înţeles altfel decât dintr-o perspectivă burgheză şi permitea totodată să fie contestate acţiunile burghezului. Acesta, care este un raţionalist algebric şi tautologic, are oroare de posibilităţile de a contesta ale limbajului. Şi-a reuşit ultima lovitură de maestru vidându-le de orice valoare. Şi, ca de obicei, îl vom vedea mai târziu realizându-şi lucrările îndoielnice cu ajutorul unor vedeţi pe care nici măcar nu-i plăteşte, iar aceştia vor fi nişte oameni de treabă, critici literari, filosofi, sociologi şi poeţi care operează fără să ştie această operă salutară de avangardă, de care nu se bucură decât păianjenul care profită de pe urma ei. Aş putea să vorbesc, de asemenea, despre o teologie a confuziei, a acelei invenţii potrivit căreia lumea actuală este o operă excelentă, căreia creştinii trebuie să-şi consacre toate forţele, în timp ce biserica este locul abominabil unde nu se face prezentă decât trădarea revelaţiei, dar aceasta m-ar antrena prea departe de interesul imediat al cititorului meu. N-am menţionat-o decât pentru a arăta în ce măsură confuzia instituită de regimul burghez se întinde în toate domeniile.

Teilhard[43] reprezintă culminaţia gândirii burgheze,

43 Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) - filosof, teolog şi paleontolog care a încercat să reconcilieze religia creştină şi evoluţionismul. (n.t.)

lipsită de consistenţă, dar înglobatoare. El este un mare asimilator în gândire, aşa cum burghezul este în act. El aduce un total confort intelectual şi spiritual, pentru că evită alegerile, reconciliind tot. Ştiinţă şi religie, creştere materială şi spirituală, bine şi rău, istorie şi adevăr etc. Răul nici măcar nu trebuie evitat, de vreme ce acesta nu este decât condiţia binelui: idee profund burgheză, comună pe la 1828 – 1830 pentru toată burghezia industrială, iar în secolul al XVIII-lea prezentă, se pare, în rândurile stăpânilor de negri burghezi. Graţie lui Teilhard, burghezul îşi are, în sfârşit, sistemul universal de gândire care îl justifică şi îl absoarbe instantaneu. Nu mai trebuie să se simtă pus în discuţie de Marx. Din păcate, acest ultim ajutor nu este decât eflorescenţa supremă, din momentul de dispariţie. Iar burghezul evanescent îl va lăsa pe Teilhard moştenire urmaşilor săi, spre marele lor profit şi spre o mai bună asimilare.

sjc-c-o

Şi de la confuzie putem trece cu uşurinţă la o altă urmare a operei burgheze: instituirea imposturii. Cum să nu facem acum trimitere la Bernanos[44]? Când burghezul face să explodeze sensul şi forma, când disociază, aşa cum am arătat, toate valorile vieţii şi ale fiinţei, se instaurează impostura, punct de conjuncţie între spectacol şi confuzie. Impostura domneşte atunci când tot ce e viu este transformat în spectacol, iar fiecare element primeşte o valoare sau o semnificaţie inverse în raport cu el însuşi. Trebuie să te angajezi, dar nu intră în joc decât falsitatea. Impostura de a prezenta ceea ce e ca nefiind, iar tot ce n-are nici greutate, nici sens, nici valoare drept ceea ce e. Impostura de a te da drept ceea ce nu eşti tocmai în momentul când sunt exaltate valoarea fidelităţii faţă de tine însuţi, autentilitatea, coerenţa. Impostura de a crea o lume care implică destrucţia, eliminarea individului şi

44 Georges Bernanos (1888-1948) - scriitor francez considerat „un Dostoievski catolic”, autorul romanelor Sub soarele lui Satan şi Jurnalul unui preot de ţară. (n.t.)

punerea lui în discuţie, în momentul când este subliniată valoarea persoanei. Impostura de a pretinde înmănuncherea laolaltă a unor fapte contradictorii (cum sunt fericirea şi libertatea), deoarece confuzionismul verbal a permis acuplarea fumului cu vântul. Impostura realizărilor sociale, care sunt susţinute întotdeauna de drame şi mizerii trecute, depăşite, eliminate pentru totdeauna, aşa cum se afirmă astăzi în mijlocul flash-urilor şi al fanfarelor, evitându-se, însă, cu grijă, luarea în considerare a mizeriilor şi a dramelor de acum, care sunt, în mod evident, insolubile. Impostura umanizării relaţiilor, a autorităţii paterne, a unei administraţii comprehensive, a unor spitale pline de devotament, a serviciilor sociale, a intrării atât de omeneşti în universul marilor servicii ale tuturor pentru toţi, în timp ce burghezul ne-a făcut să intrăm în împărăţia celui mai rece dintre monştrii reci.

* * *

Iar privirea lui îngheţată, privirea lui de Gorgonă, consideră lumea imposturii drept societatea privilegiată în care, în sfârşit, omul va putea să se bucure de huzur, cu frigiderele lui, cu croazierele lui populare, cu sporturile sale de iarnă pentru toţi, cu raţia lui de calorii – e scandalos că două treimi din populaţia globului e lipsită de ea – şi cu erotismul lui, bine educat încă din lecţiile de la şcoala primară, de la vârful şi până la baza scării sociale, devenit posibil, în sfârşit, datorită pilulei – aceasta îi convine de minune burghezului: pilula care permite evitarea avorturilor. Căci omul bunelor sentimente a inaugurat timpul dispreţului. De fapt, nu trebuie să ne mirăm peste măsură. Iar analiza lui Marx rămâne bună în continuare. La început, burghezia a creat industria şi proletariatul. Acest proletariat era format din oameni care nu mai erau oameni. Nu puteau fi consideraţi ca atare, ei nu aveau nimic şi le datorau totul utilizatorilor lor. Nevoile lor calculate în bani erau bestializate. Forţa lor de muncă era transformată în marfă. Manopera lor aparţinea altora. Copiii lor nu erau decât o forţă de muncă de schimb. Erau

deposedaţi până şi de propria lor individualitate, integraţi în portretul „muncitorului colectiv”. Dar, desigur că toate acestea nu stăteau în calea sentimentelor. Nici chiar a celor bune. Atunci, împotriva unui asemenea dispreţ la adresa omului, s-a ridicat socialismul – care a făcut apel la bunele sentimente, aceleaşi cu cele ale burghezului. Dar socialismul nu putea să rămână în urma capitalismului în ceea ce priveşte eficienţa, productivitatea, tehnica, organizarea. Atunci a fost un al doilea început, iar socialistul, epigon al burghezului, a inventat industria şi lagărul de concentrare. Era nevoie de tot mai multă mână de lucru. Progresul cere sacrificii. Ce contează sutele de mii de victime, canalul Don-Volga a fost în sfârşit deschis! Şi cum nimic nu trebuia să frâneze acest marş triumfal, epurările, auto-acuzaţiile, posesiunea interioară a omului prin cea mai bine pusă la punct propagandă, posesiunea exterioară a omului prin denunţuri, represiune, poliţie şi partid, au fost instrumentele eliberării omului.

Şi iată că femeia îşi face intrarea, la rândul ei, în procesul de asimilare. Îşi ia revanşa. Şi ce revanşă! Ea nu mai vrea să fie nici obiect, nici seducătoare, ci doar Femeie. Adică? Foarte exact, vrea să ia parte la activităţile societăţii burgheze, să intre în structurile acesteia, să contribuie la dezvoltarea ei, să-şi dea aportul la impostură. Cea mai feministă, cea mai antiburgheză, cea mai activistă, cea mai protestatară va fi tocmai cea care va contribui mai mult la dezvoltarea imposturii. Prin adeziunea ei fundamentală la asimilare, se face ea însăşi asimilată şi crede că în felul acesta va deveni o persoană, servind unui proces global care pune, în sfârşit, în aceeaşi matriţă această materie friabilă care au fost bărbatul şi femeia.

Cu cât se construia fericirea omului, cu atât creştea tot mai mult şi dispreţul. Omul, mase de oameni, tone de oameni transformaţi în săpun, părul – în sfoară, dinţii – în răzuitoare, pielea – în abajururi. Nu vă lăsaţi impresionaţi, e doar urmarea! Dispreţul SS-iştilor nu e decât urmarea

dispreţului comuniştilor, care nu e decât continuarea dispreţului manifestat de burghez. Dispreţ, adică absenţă a preţului, căci atunci când este pe cale de a se dubla la fiecare douăzeci de ani, capitalul uman încetează de a fi cel mai preţios, iar un om e uşor de înlocuit. Romanticii spuneau că e nevoie de nouă luni pentru a se zămisli un copil, de douăzeci de ani pentru a face din el un om şi de o secundă pentru a-l ucide. Ce eroare şi această evidenţă! De când omul este dispreţuit în timp ce i se fabrică fericirea, nu se mai întâmplă aşa. Amintiţi-vă de istoria jalnică a acelui director cumsecade de lagăr, căruia îi era atât de greu să incinereze atâtea cadavre. Erau prea multe. Nu e uşor să faci crematoriul să funcţioneze la cel mai înalt randament. Cu cât e mai dispreţuit, cu atât omul se multiplică şi stânjeneşte mai mult. Nu este greu. El proliferează în era dispreţului. Se pricepe atât de bine să se facă mediocru, lipsit de demnitate, de libertate, de onoare. Doar să aibă TV-ul şi cultura garantate. Dar burghezul – veţi spune – cel care îi dispreţuieşte pe ceilalţi? O, nu vă fie frică, e dispreţuit şi el. Căci dispreţul celorlalţi se sparge în capul lui. Odată aruncată, mingea se întoarce înapoi cu putere. Riscul e instalat, iar cascadorii dau înapoi. Burghezul este copleşit de dispreţ pentru că e exploatator, colonialist, rasist, birocrat, beoţian, anti-marxist. Iar muncitorii cei buni care scuipă pe burghez sunt incapabili să simtă inimioara cumsecade a SS-istului care bate sub tricourile lor de studenţi, sub bluzele lor albastre de uzină sau sub vestoanele lor de filosofi. Când dispreţul este generalizat, când a devenit atitudinea normală a tuturor faţă de toţi, când refuz să recunosc în adversarul meu un aproape, ci doar un „ceva” de care o să-mi bat joc, atunci pătrund într-un univers nou, unde toate, inclusiv omul, sunt asimilate unui ansamblu de funcţii, de aparenţe, de utilităţi, pe care pot, după voia mea, să le recunosc sau nu. Cu siguranţă, sunt eu însumi redus la această condiţie, iar acest univers de lucruri alcătuit din oamenii din jurul meu poate să mă trateze la fel. Aceasta

este încununarea operei burgheze. Scandalizându-l pe burghezul care clamează pretutindeni: „Dar e cumplit, noi n-am dorit asta”. Desigur, burghezule dragă, n-ai vrut-o, dar ai făcut-o.

SUCCESORII

După ce am încercat să arătăm cum, atunci când încă mai exista în calitate de clasă, burghezul a asimilat tot ce i se opunea, urmează să descoperim (acum, când burghezul, în specificitatea lui de clasă, a dispărut) cine îi succede, cine sunt cei care preiau leadership-ul societăţii burgheze. Şi îi vom regăsi tocmai printre cei care i se opuneau burgheziei.

Nu mai există burghez

Burghezul a murit. S-a descompus. Se caracterizase printr-o manieră de a fi diferenţiată. Or, diferenţierea a dispărut. Vom vedea. Cât despre maniera de a fi, ea nu mai caracterizează niciun individ oarecare, nicio colectivitate. Dacă vrem să-i clasificăm pe oamenii din societatea noastră, ce ne vine oare imediat în minte (criteriu spontan, la care sociologii au ajuns să revină după lungi ocolişuri)? Profesia. Societatea este alcătuită din medici, cadre, muncitori, ingineri, producători agricoli… Nu mai întrebăm „Cine este?” ci „Cu ce se ocupă?” Nu se va mai spune despre cineva, ca în secolul al XIX-lea, „Este un burghez”, decât dacă este vorba despre o insultă. „Este un burghez”, nu mai înseamnă nimic. Uzajul lingvistic constituie reflexul realului. Profesia, într-o societate ca a noastră, contează chiar mai mult decât veniturile – iar dacă e vorba de stiluri de viaţă, e nevoie de un mare efort pentru a discerne nişte genuri cu adevărat diferite – şi, în mod obiectiv, nu mai există burghez. O ştim foarte bine. Unde aţi vrea să-l descoperiţi? în Statele Unite? Dar e cunoscut că în America n-au existat niciodată burghezi, aşa cum n-au existat nici în Rusia.

În ultimă instanţă, căutând bine – într-o casă retrasă de pe o stradă liniştită din Passy[45]. Nicăieri în altă parte.

45 Cartier parizian, (n.t)

Un profesor universitar să fie oare burghez? Să fim serioşi! E un salariat, deja un viitor proletar. Droghistul din colţ să fie oare burghez?

În ciuda apartenenţei sale la Rotary, el nu se recunoaşte ca atare, nu aspiră câtuşi de puţin la burghezie, care are o presă atât de proastă. Se ştie în toată lumea că burghezul este acum o fiinţă de dispreţuit, iar cuvântul a devenit o injurie.

Nimeni, aşadar, nu mai acceptă să fie burghez. Şi, totuşi, poţi fi tentat să spui că „această categorie socială nu a continuat mai puţin să supravieţuiască, să-şi păstreze sau să-şi sporească importanţa şi să-şi rămână, în fond, fidelă ei înseşi” (Cazeneuve). Nu simt foarte sigur de asta. Mai importantă fiind nu continuitatea acestui grup, ci succesiunea şi universalizarea lui. Şi, totuşi, faptul subzistă: nimeni nu vrea să fie burghez. N-ar putea fi acesta semnul unei dispariţii, al unei transformări în altceva? Nu cred. Mi se pare că această renegare a titulaturii derivă direct din fiinţa burgheză. În opinia publică, în presă, la intelectuali, burghezul a fost, de o jumătate de secol, dispreţuit, blamat, făcut de ocară, denunţat, ridiculizat, demitizat, acuzat… Or, ceea ce caută burghezul înainte de toate este acea fericire legată de un renume bun, de aprobarea socială, de justificare. Ceea ce încearcă este să asimileze cele ce i se opun. Mai puţin vizibil este, însă, faptul că, pentru a se realiza integral, el trebuie să abandoneze acest „titulus” dezonorant. Trebuie să-şi dezlipească eticheta, să se distanţeze, tocmai pentru a-şi realiza dorinţa burgheză de justificare. Trebuie să treacă de partea adversarilor burgheziei, tocmai pentru a-şi realiza fiinţa burgheză de asimilare. Realizarea plenitudinii burgheze nu poate fi dusă la bun sfârşit decât prin repudierea titulaturii şi a desemnării. Proteu şi în această formă insesizabilă! Deopotrivă individul şi clasa, totul s-a descompus, s-a modificat, căci nu mai există nici clasă burgheză. E atât de dificil să o circumscriem. E oare clasa de mijloc? Dar nu există o singură clasă de mijloc, ele

sunt o mulţime. Nişte grupuri, lipite mai mult sau mai puţin artificial unele de altele pentru a putea fi introduse în schema diviziunii în clase, în conceptul de clasă, lucruri care nu-i corespund Toate studiile despre clasele mijlocii manifestă aceste variaţiuni. Intră aici toate „gulerele albe”? Fac parte din ele agricultorii proprietari? Cadrele superioare? Atâtea cărţi consacrate acestei faimoase clase şi tot atâtea răspunsuri diferite! Şi toată lumea, în dezacord în ceea ce priveşte conţinutul, este de acord să elimine de aici categoria burghezului, care nu este nici clară, nici ştiinţifică, nici constantă. Iar dacă trebuie să reducem acest calificativ doar la păturile conducătoare, la „dinastii”, e evident că lăsăm să ne scape o bună parte a realităţii burgheze. De altfel, se pare că „dinastiile” nu mai sunt de actualitate, au devenit nişte galerii de strămoşi. Dar urmaşii nu mai păstrează decât amintirea puterii acestora. În marile întreprinderi supravieţuieşte numele, dar nu şi influenţa dinastiei. Se pare că Solvay, Krupp, Fould, Schneider, îşi pierd măreţia, şi că amestecurile de neocapitalism distrug aceste puteri în profitul unor ansambluri vaste de interese, unde cei care fac jocul sunt tehnicienii.

Sunt oare tehnicienii burghezi? Este o întrebare heteroclită. Nimeni nu pune chestiunea aşa. Ştim bine că titulatura de burghez nu li se poate aplica acestor personaje cu priviri limpezi, cu acţiuni prompte, care capitalizează puţin, ţin cont mai mult de calcul decât de interese şi se fundamentează mai mult pe competenţă decât pe avere. Ni se pare că problema este lipsită de interes, pur retrospectivă. E într-adevăr anacronic să încerci să descoperi cine mai este burghez într-o epocă când nimeni nu mai vrea să fie şi în care condiţiile s-au schimbat atât de mult în raport cu adevărata clasă burgheză din secolul al XIX-lea. Fireşte, degetul învingător al clasei oprimate continuă să arate o clasă burgheză. Trebuie ca aceasta să aibă măcar un duşman pentru a putea supravieţui cât de puţin în dimensiunile sale de

clasă. Astfel, burghezul s-a dizolvat. Ceea ce ne permite să înţelegem cu uşurinţă de ce sălile de teatru se umplu fără încetare de spectatori în aparenţă înstăriţi, îmbrăcaţi ca nişte burghezi, care vin să vadă cum burghezul este batjocorit în toate felurile. Nimeni nu se simte „atins”, doar nu e vorba decât despre burghez. Clasa burgheză s-a dizolvat, de asemenea. Sorel4 e a intuit bine când avertiza muncitorimea că trebuie să lupte, deoarece clasa burgheză rămâne burgheză, fiindcă, dacă evoluţia dialectică trebuia să conducă la o nouă societate, aceasta nu se poate realiza decât cu condiţia existenţei efective a doi termeni antitetici şi ireductibili. Primejdia consta pentru el în a vedea adversarul dispărând în spatele unei perdele de fum, iar, din acel moment lupta de clasă să nu mai fie posibilă, de vreme ce inamicul a dispărut. Iar dacă nu mai există luptă de clasă, nu mai există nicio altă cale spre o societate cu adevărat nouă. Burghezia ar trebui constrânsă să-şi asume în exclusivitate rolul de clasă exploatatoare şi combatantă, pentru ca, odată cu înfrângerea ei, să se producă adevărata revoluţie. Această apreciere este corectă. Dar Sorel n-a observat că veritabila caracteristică a burgheziei este plasticitatea, reunită cu puterea ei de asimilare. Clasa burgheză s-a risipit, clasa muncitoare se luptă cu norii, cu morile de vânt şi cu stocurile de fibre textile. Nimic nou nu poate ieşi de aici. Şi Marx a comis, la rândul lui, o eroare de apreciere, considerând că, drept urmare a jocului dialectic dintre forţele şi relaţiile de producţie, încarnate de nişte grupuri umane care sunt clasele, clasa cea mai opusă clasei dominante trebuie s-o înlocuiască în mod necesar. Atunci când îşi elaborează schema istorică, o face ca o consecinţă a concepţiei sale dialectice asupra istoriei şi a interpretărilor lui economice. Dar el nuanţează considerabil lucrurile când trece la analiza claselor şi la influenţa ideologiei. Se ştie că Marx a oscilat mult în legătură cu numărul şi conţinutul claselor sociale din secolul al XIX-lea: două, trei, cinci, şapte, ba chiar nouă. Şi, în cazul acesta, e mult mai puţin uşor de

ştiut cine îi va succede clasei dominante. Totodată, el a explicat că ideologia unei societăţi este obligatoriu cea a clasei dominante. Dar uneori e greu de înţeles cum, din punctul lui de vedere, în acest cadru social se poate naşte o altă ideologie, care va fi total inversă, total revoluţionară. În realitate, observăm că, în loc să fie învinsă şi eliminată, clasa dominantă îşi pregăteşte moştenitorii. Aşa cum a arătat bine Marx în ceea ce priveşte domeniul economic, socialismul nu se poate instaura decât pe baza creată de capitalism, el va culege şi va reutiliza tot ce a produs capitalismul, şi la fel stau lucrurile şi din punct de vedere uman, social, cultural, astfel încât noua societate nu este inversul, ci continuatoarea celei vechi. Clasa dominantă i-a format pe cei care vin după ea. Ea şi-a transmis caracterele esenţiale şi şi-a educat moştenitorii, le-a inoculat ideile şi valorile ei, a elaborat un model uman şi o ierarhie sociomorală, şi-a format nişte discipoli.

Se pare că putem spune fără a exagera că omul contemporan, în caracteristicile lui cele mai profunde, este exact succesorul burghezului. Proteic ca şi acesta, urmărit de mirajul fericirii şi înzestrat cu o uriaşă capacitate de asimilare (Lifton, op. cit). Aşadar, mai există burghezi? Nu, cu siguranţă. Cei de acum sunt succesorii burghezului, noua formă, noul avatar al lui Proteu. Metamorfoza burghezului.

Dacă sunt noi, din cauza asta nu sunt inamicii burghezului: în funcţie de nişte condiţii socio-economice noi apare un nou tip socio-economic. Vechiul burghez nu mai corespundea din toate punctele de vedere. Trebuia o lume nouă. Şi totuşi aceeaşi. Burghezul şi-a transmis, în funcţie de aceste condiţii noi, esenţa cuceririlor sale, a felului său de a fi, a utilizabilului, a modelului uman pe care l-a construit. Iar discipolii săi fideli scriu cu conştiinciozitate, după dictarea lui, noile Table ale Legilor, care sunt în realitate traducerea în neo-limbaj a celor vechi. Există un fel de generalizare, de aliniere a întregii societăţi, de unificare a stilurilor de viaţă, a modurilor de a

gândi, a idealurilor de realizat. Există o difuziune, ce îşi are punctul de pornire în clasa burgheză care a cucerit în mod progresiv tot, toată lumea. Dar nu pentru că ceea ce fusese oarecum un privilegiu a devenit apanajul tuturor, iar ceea ce era burghez nu mai constituie un privilegiu pentru că s-a generalizat. Burghezului îi plăcea să călătorească în străinătate. Burghezului îi plăcea confortul. Este vorba de o dispariţie sau de o disipare a caracterului burghez? Crusta de pictură concentrată asupra unei pete de culoare din mijlocul pânzei a fost expusă de un pictor diligent şi acoperă toată suprafaţa. S-a modificat oare culoarea din cauza asta? Este ceva mai diluată, ceva mai puţin categorică, pentru că nu mai există contraste, de vreme ce au dispărut toate culorile învecinate, ceva mai puţin dominantă, pentru că nu mai formează un bloc. Dar este, în esenţă, aceeaşi. Societatea noastră este acoperită cu un strat de pictură burgheză generalizată – spiritul burghez a devenit spirit universal, ca şi valorile, modelele, idealurile lui. Muncitorul şi intelectualul încarnează, în mod diferit, acelaşi spirit, realizându-se acordul între elementele fundamentale ale voinţei burgheze de a organiza societatea.

Din momentul acesta, în societatea burgheză nu mai este atât de important să se opereze distincţia între proletar şi nonproletar, exploatator şi exploatat, conducător şi condus: sunt categorii din ajun, de pe vremea când burghezia era o clasă determinată. Astăzi este important caracterul comun pe care îl dobândim în societatea globală în care ne situăm, în interiorul căreia raporturile de exploatare sau de dominaţie, care, bineînţeles, supravieţuiesc, capătă un nou sens, o nouă greutate: şi-au schimbat în totalitate caracterul. „Stereotipurile fericirii care i se propun, după dorinţa şi în administrarea lui, prototipurile timpului liber care li se impun candorii sau oboselii sale fac ca proletariatul modern să nu se mai definească în termeni de subzistenţă şi sărăcie, ci în termenii pauperităţii intelectuale şi ai

penuriei morale”[46]. Iar burghezul, cu atât mai mult! Că există mereu o distincţie între centrul de decizie şi organele de execuţie e adevărat. E adevărat şi că stăpânii capitalului financiar deţin o putere reală. Dar mult mai important este faptul că societatea globală ne impune un nou mod de a gândi şi de a fi care simt comune atât dominantului cât şi dominatului. Or, acest mod de fi nu mai derivă dintr-o putere actuală exercitată de unul asupra celuilalt, ci este traducerea, cu ajutorul mijloacelor moderne, a structurilor şi obiectivelor reînnoite, pe care clasa burgheză le pregătise pe termen lung înainte de dispariţia ei şi pe care noi le înfăptuim acum. Acordul de bază s-a realizat, în sfârşit, între toţi.

Raţionalitatea, dezvoltarea tehnicii, relativismul moral, productivitatea, dreptul la fericire, primatul statului în ceea ce priveşte gestionarea societăţii… Şi aş putea să continui multă vreme această enumerare care evidenţiază moştenirea lăsată de burghezie în toate domeniile.

Ea şi-a transmis tuturor ideologia şi modul de a fi. S-a văzut până la ce punct fenomenul este esenţial, căci foarte ades ideologia este privită ca o mistificare, ca o iluzie a unui grup temporar dominant. S-a rămas la ideea lui Marx potrivit căreia clasa conducătoare îşi impune gândirea, ideologia, întregii societăţi. Această transmisie s-a făcut în aşa fel încât „nu mai ai impresia că ideile dominante sunt ale clasei dominante şi au o putere distinctă de cea a acestei clase”. Dar e de la sine înţeles că atunci când clasa dominantă îşi încetează dominaţia, când este învinsă, dispersată, dată la fund, ideologia elaborată de o nouă clasă dominantă se schimbă, iar societatea descoperă nişte imagini noi. Dar, iată, tocmai marea înfăptuire burgheză: ea nu a reuşit asimilarea perfectă pe vremea când îşi juca rolul de clasă dominantă; a câştigat, a ajuns să-i inoculeze întregii societăţi idealurile ei, modul ei de a sesiza ansamblul, a ajuns să stabilească un sistem de gândire comun întregii societăţi tocmai atunci când se

46 Cheverny, Cadrele, 1967. (n.a.)

dizolva în calitate de clasă, tocmai când îşi pierdea caracterul de clasă dominantă, clasa burgheză devenind, din momentul acela, indiscernabilă. Atunci, cu toţii, mândri de acest triumf, au avut impresia că modul lor de a gândi şi de a fi nu mai era burghez. Dar era!

Poate că vehiculul perfect care le-a transmis tuturor membrilor societăţii modul de a fi al burghezului a fost ideologia fericirii. Modelat de condiţionările tehnico-economice, omul occidental era apt să primească această ideologie perfect adaptată noii situaţii. „Fericirea burgheză, atâta timp cât rămâne în propriul ei cadru, nu necesită să fie demonstrată, ea coincide cu ordinea pe care o defineşte” (Cazeneuve), dar cadrul ei a devenit, în realitate, cel al întregii societăţi. Fericirea şi ideologia ei vor servi astfel drept model întregului ansamblu şi vor transmite o anumită etică, direct legată de ideologia fericirii, anumite imagini, s-ar putea spune chiar un arhetip al unei vieţi fericite ce se va constitui ca infrastructură psihică a fiecăruia şi va determina comportamente, alegeri, judecăţi: or, acestea au fost transmise de burghezie, graţie ideologiei fericirii; aceasta a permis contaminarea generală, căreia îi suntem toţi, indiferent de poziţia noastră socială, beneficiari şi victime totodată.

Trăim în reeditate într-o societate moştenită de la burghezie sau, mai degrabă, într-un univers burghez. Totuşi, ni s-ar putea obiecta, rămâne de necontestat că mai există conflicte – chiar sociale! – că muncitorii nu sunt de acord cu exploatatorii lor, că de fapt clasa burgheză şi-a pierdut puterea… Desigur, există conflicte – dar ele nu pun esenţialul în discuţie. Primul tip de conflict este evident: ia naştere dintr-o opoziţie de interese. Salariaţi şi patroni, de exemplu. Să remarcăm mai întâi că acest conflict este acelaşi, indiferent dacă e vorba de un patron burghez individual sau de statul utilizator. Şi apoi, conflictul de interese n-a produs niciodată schimbări esenţiale. Încă din timpul capitalismului liberal au existat conflicte de

interese între doi comercianţi concurenţi, între doi industriaşi care produceau aceeaşi marfă, între comercianţi şi industriaşi, între industriaşi şi marii proprietari funciari… Aceste conflicte de interese, analizate minuţios de Marx, i-au împiedicat pe aceşti oameni sau aceste grupuri umane să fie în aceeaşi măsură burghezi? Stalin şi Troţki care îşi disputau puterea au fost, din această cauză, şi unul şi celălalt, mai puţin comunişti? Conflictele de interese sunt foarte importante la nivel individual, pentru a se şti cine va profita de pe urma lor. Desigur, dacă muncitorul se luptă pentru o mărire de salariu, aceeaşi lucru e important pentru el ca individ, dar nu înseamnă absolut nimic la nivelul participării sale la idealul de viaţă burghez, al concepţiei sale despre om şi viaţă. În realitate, în acest univers burghez asistăm la un al doilea tip de conflict, mai important: grupurile sociale se confruntă unul cu celălalt pentru a şti cine va realiza mai bine, în cele din urmă, această ideologie, aceste valori, aceste modele. Admiţându-se că doar idealul de viaţă formulat de burghezie merită osteneala de a fi realizat (fără, însă, ca vreodată să fie enunţat cuvântul „burghez”. Ar trebui să scriu: admiţându-se implicit, spontan, tacit, în secret, cu ruşine, ipocrit, criptic…) cineva fi oare mai eficace? Aceasta e singura problemă: cine va da dovadă de mai multă imaginaţie, energie, raţionalitate… Atunci, în această confruntare, poţi să te întorci cu dispreţ către acei mizerabili burghezi, care şi-au arătat din plin incapacitatea, ineficienţa, erorile, problemele de conştiinţă… Nu, acest grup (oare mai există?) nu este poporul ales, care va realiza idealul nostru de viaţă. Să-l lăsăm. Există un schimb tânăr şi vigilent, proletari, tehnicieni, cadre, comunişti, foşti colonizaţi, intelectuali, care sunt gata cu toţii să-şi asume sarcina de a construi lumea de mâine. Dar mai cu seamă să evităm de a recunoaşte că ea va fi (este) construită pe nişte fundaţii puse de burghezie, după planurile burgheziei, cu materiale aduse de burghezie în scopul de a vieţui burghez şi că

până şi calitatea zugrăvelii va rămâne aceeaşi. Poate se va schimba doar culoarea. Burghezului econom îi plăcea mai ales culoarea oului de raţă. Noi o vom zugrăvi în negru, sau în roşu, sau în brun, sau în verde, sau în alb, dar marca va fi aceeaşi. Totul este finalmente o chestiune de eficacitate. Trebuie să se ţină cont, totuşi, şi de un ultim tip de conflict, care e crucial. Există destule puncte de dezacord esenţiale între burghezie, concepţia burgheză şi moştenitorii săi. Cel mai important este proprietatea privată. Am arătat deja că nu o consider caracteristica majoră a lumii burgheze. Ea a jucat, totuşi, un rol decisiv în organizarea economică, în structura raporturilor de clasă din secolul al XIX-lea, în dezvoltarea tehnicii. Din acest punct de vedere, Marx nu s-a înşelat. Or, la modul cel mai general, toate grupurile care (înserate în universul burghez) iau locul clasei burgheze repudiază regimul proprietăţii private. Chiar şi cele mai reacţionare. Proprietatea a fost rareori mai prost privită, mai dată la fund, decât în timpul regimului nazist – iar în Franţa cred că proprietatea privată a fost mult mai sugrumată sub a V-a Republică gaullistă decât sub diversele guvernări socialiste, fie ea chiar şi cea din 1936. Cum se face că ceea ce a putut rămâne mai burghez în societatea noastră acceptă, poate puţin cam fără chef, această respingere a proprietăţii private? Cum se face că grupurile sociale care au acceptat aproape în totalitate ideologia burgheză se burzuluiesc la ideea proprietăţii şi, doar sub acest singur aspect, se separă de burghezia clasică din secolul al XIX-lea? Mi se pare că fiecărui tip de structură socială îi corespunde un anumit element material (economic, sau juridic, sau politic) ce asigură supremaţia clasei dominante, care supremaţie este, de altfel, dată tocmai de acest element. Astfel, în timpul epocii feudale, posesia pământului era cea care asigura această supremaţie. De ea se lega nu atât posibilitatea de a se produce bogăţii, cât puterea politică. Grupul feudal îşi avea baza în relaţia cu pământul. Importanţa lui nu consta în aceea că era sursă

de bogăţii, ci în faptul că era „locul oamenilor”. Posesia pământului devine simbolul puterii şi se dau lupte pentru el. Burghezii vor încerca progresiv să pătrundă în acest cadru prin toate mijloacele, nu pentru importanţa economică a pământului, ci pentru importanţa lui politică şi simbolică. Vor reproduce în interiorul oraşelor lor mecanismele vieţii feudale. Dar, puţin câte puţin, tocmai pentru că societatea a devenit monarhică, puterea politică încetează să mai fie ataşată pământului şi, pentru că devine marfă, puterea politică se mută în oraşe. Atunci pământul îşi pierde importanţa, totodată politică şi simbolică, iar grupul dominant îşi manifestă supremaţia într-o altă manieră şi pe alte fundamente. Această scurtă recapitulare poate să servească pentru a explica ce s-a întâmplat cu proprietatea privată: ea asigurat, la rândul său, supremaţia burgheziei pentru o perioadă de timp.

Această structură juridică cu consecinţe socioeconomice a fost, într-adevăr, utilizată de dominaţia burgheză. Dar ce se întâmplă atunci când grupul dominant îşi asigură, într-o societate care şi-a modificat toate elementele, supremaţia prin alte mijloace? Atunci grupul dominant este gata să lase deoparte, să abandoneze ceea ce îi asigurase înainte puterea. Dar nu abandonează decât ceea ce nu are prea multă importanţă. Lasă deoparte vechiul factor de superioritate pentru că dispune de altele. În fapt, astăzi proprietatea privată nu asigură supremaţia la modul general. S-a produs reconversia oamenilor şi a activităţilor. Ceea ce contează sunt serviciile, nu rentele, cadrele şi tehnicienii, nu proprietarii. Grupurile ce îşi asumă puterea minimalizează, aşadar, proprietatea privată la care burghezia clasică mai ţine puţin. Dar nu există un conflict real: proprietatea privată şi-a pierdut sensul şi conţinutul pe care le avea în secolul al XIX-lea. A spune că noii veniţi o repudiază, nu înseamnă că ei se opun burgheziei. Aceasta se fundamenta pe această structură, atunci esenţială, dar nu şi acum. Şi, pentru că nu mai este esenţială, moştenitorii burgheziei îşi pot permite luxul s-o

ia în derâdere. Dar, dimpotrivă, ei păstrează cu grijă tot ce elaborase, pregătise burghezul ca o nouă sursă de putere. Moştenirea lui a fost bine valorificată. Ne putem totuşi întreba în legătură cu distincţia pe care am făcut-o: nu cumva am prezentat post eventum un fapt non-necesar drept necesar sau, altfel spus, de ce, repudiind proprietatea privată, noii stăpâni nu s-au diferenţiat cu adevărat (contrar a ceea ce se crede) de burghez? De ce, acceptând statul centralizator, sunt ei realmente moştenitorii burghezilor? Această distincţie nu e arbitrară? Mi se pare că nu. Aceasta ţine de criteriul alternativei: la un moment dat, pentru un grup dat, cutare instituţie, organizare, structură, oferă sau nu o alternativă? Dacă oferă o alternativă, intră în joc alegerea, care revelează însă, în acelaşi timp, faptul că nu este indispensabilă. Or, de un secol, proprietatea privată prezintă tocmai acest caracter: există o alternativă (sau mai multe) la regimul juridic al proprietăţii private: se ştie că societatea poate să funcţioneze şi să progreseze şi fără ea. La fel şi exploatarea muncitorilor. Din momentul acesta, ea nu mai oferă certitudinea puterii. Ea nu mai asigură nimic, pentru că nu mai este necesară şi poate fi înlocuită printr-un alt lucru care poate oferi aceleaşi servicii. Grupul care se agaţă de această formă de proprietate este aruncat peste bordul istoriei, iar dezbaterea în jurul acestei probleme nu mai e necesară. Dimpotrivă, dacă luăm în considerare statul sau tehnica, aici nu există alternative. Societatea modernă nu poate fi gerată decât de un stat centralizator, autonom etc. Nimic nu-l poate înlocui. La fel, această societate n-are sens dacă tehnica nu este în acelaşi timp generatoare de progres. Deci, cei care exercită cu adevărat puterea sunt cei care se situează în interiorul acestui curent. Ei sunt la fel de necesari societăţii ca şi aceste structuri. Nu există niciun conflict. Nu este decât o chestiune de clasă. Nu există altă posibilitate, oricare ar fi grupul ce încarnează şi foloseşte aceste forţe. De aceea succesorii burgheziei sunt efectiv moştenitorii săi în ciuda

unor diferenţe de atitudine faţă de proprietatea privată. Noii stăpâni au încălţat pantofii celor vechi. Şi merg pe acelaşi drum.

Epigonii

A devenit o banalitate să spui că muncitorii s-au îmburghezit. Desigur, ştiu că această remarcă provoacă iritarea reprezentanţilor clasei muncitoare şi a oamenilor de stânga. Critica este la îndemână. „Este o remarcă a burţilor pline! Cel care are tot ce îi trebuie, cel care duce el însuşi o viaţă burgheză, constată că muncitorul se îmburghezeşte pentru că acesta caută să aibă mai mult confort, să trăiască mai bine, să participe la gestiune şi la cultură. Este apărarea ipocrită a unei poziţii privilegiate. Se utilizează termenul de burghez pentru a devalorifica efortul perfect legitim al muncitorului". Acest răspuns este pe deplin valabil la nivel polemic. Cât despre nivelul ştiinţific, sociologul va spune: „Dat fiind că termenul de burghez nu acoperă nimic strict sesizabil, a spune că muncitorul se îmburghezeşte înseamnă a nu spune nimic". îi voi da cuvântul cuiva mai calificat decât mine. Chestiunea nu se pune pentru prima dată acum. Înainte cu trei sferturi de secol, marxistul Bernstein[47] ajunsese, observând faptele, la aceeaşi concluzie. Pe măsură ce creşte producţia, această producţie este consumată, căci, cu unele excepţii pasagere, nu există o adevărată contradicţie între producţie şi consum. Or, această creştere nu priveşte doar clasele proprietarilor, a căror capacitate de consum este limitată. Prin urmare, situaţia de fapt a straturilor sociale celor mai largi se ameliorează, căci, dacă piaţa s-ar restrânge printr-o pauperizare, progresul tehnic ar fi frânat în mod automat. Deci, devine obligatorie una din următoarele alternative: sau proletariatul devine mai fericit şi consumă mai mult, sau numărul burghezilor creşte. Iar Bernstein, procedând la o

47 Eduard Bemstein (1850-1932) - gânditor socialist german, teoreticianul „socialismului gradual" care s-ar impune în societate progresiv şi fără violenţă, (n.t.)

analiză statistică privind Anglia şi bazându-se pe cifrele şi criteriile date de Marx, arată cum, în Anglia, între 1841 şi 1891, o parte a proletarilor se transformă în mici burghezi. Acest raţionament al lui Bernstein poate să le pară puţin simplist subtililor economişti actuali, dar eu nu-mi pot reţine o anumită simpatie pentru vigoarea şi proximitatea faptelor unei asemenea demonstraţii. Dacă mergem în Franţa şi luăm o revistă sindicală atât de intransigentă ca *La Vie ouvrière* şi un om atât de radical ca Merrheim[48], vedem că în 1910 clasei muncitoare i se reproşează tocmai că se îmburghezeşte. Merrheim, lider incontestabil al anarhosindicalismului este foarte dur cu proletariatul epocii. îl acuză că a fost câştigat de spiritul burghez, că are un ideal burghez de facilitate, confort, trândăveală. Apreciază că aspiraţia muncitorilor de a avea mai mult timp liber nu este decât lene (este un autentic om de stânga cel care spune asta!). Or, această lene reprezintă expresia unei slăbiciuni de fond. Ea influenţează, de asemenea, nivelul vieţii intelectuale a muncitorilor, care coboară rapid, ca şi pe cel al combativităţii de clasă, care se pierde de asemenea. Bernstein constată o îngustare a orizonzului de viaţă al muncitorului, pe măsura mediocrităţii burgheze. Şi, pentru a ajunge la perioada contemporană, nu se poate spune că C.F.T.C. nu este de stânga! Or, în 1962, în raportul Comisiei înţelepţilor se poate citi: „Confortul cucerit de clasa muncitoate, spiritul conservator, ameliorarea condiţiilor de viaţă, au slăbit voinţa revoluţionară, au făcut să se nască egoismul; îmburghezirea muncitorilor decurge din creşterea nivelului de trai şi a siguranţei”. Şi iată aceeaşi apreciere, şi mai severă încă, la un alt om de stânga, la D. Mothe. Revista *Arguments* (1959) a subliniat, de asemenea, procesul de îmburghezire a clasei muncitoare, prin accesul la o fericire medie... Modul de viaţă al muncitorilor a devenit, în fapt, asemănător cu acela al burgheziei. Doar că muncitorul deţine obiecte de mai proastă calitate şi are

48 Adolphe Merrheim (1871 -1925)- lider sindical francez

un 2CV în loc de Mercedes. Dar stilurile de viaţă se apropie şi, odată cu aceasta, sunt promovate aceleaşi valori, aceleaşi obiceiuri, aceleaşi idealuri, aceleaşi aspiraţii. Dacă muncitorul nu este, în fapt, identic cu burghezul, el este prin voinţă, prin putere – clasa muncitoare doreşte finalmente să devină clasă burgheză, să ducă aceeaşi viaţă ca şi „privilegiaţii”. Virtuţile sunt productivitatea, siguranţa, confortul. Muncitorul pretinde ceea ce are burghezul. Or, să fim atenţi, să nu spunem „Este legitim să profite de acest avantaj şi aceasta nu înseamnă că devine burghez”. Înseamnă să soluţionăm prea uşor problema. Burghezul a elaborat un fel de viaţă care corespunde fiinţei sale – iar fiinţa lui s-a modelat după acest fel de viaţă. Nu este adevărat că poţi *poseda* confortul de viaţă burghez fără *a fi* burghez. Nu este adevărat că poţi adopta aceleaşi idealuri şi aceleaşi valori (primatul acţiunii, de exemplu) fără a deveni identic cu cel care a creat aceste idealuri şi aceste valori. Nu poţi separa cu uşurinţă individul în tranşe. Or, nu se poate spune că muncitorul rămâne intact, în calitatea lui de muncitor, adoptând stilul de viaţă burghez. Genul de viaţă modelează omul. Totuşi, ştiu că mi se poate obiecta: „Uitaţi-vă cât de mult s-au schimbat revendicările muncitorilor: altă dată luptau pentru concedii şi pentru mărirea salariilor. Dar aveţi în vedere marea revendicare actuală: cogestiunea. Clasa muncitoare s-a săturat să fie minoră, comandată, ţinută sub tutelă. Ea vrea să devină responsabilă, aspiră la nivelul deciziilor, îşi revendică majoritatea. Nu mai e vorba de mediocra aspiraţie la confortul burghez”. Am citit mult despre asta. Lucruri foarte virtuoase. Dar nu înţeleg. E adevărat că, într-o mare măsură, sindicatele nu-şi mai centrează revendicările pe confort. Dar aceasta, în măsura în care problema este virtualmente rezolvată: nu numai că muncitorii au actualmente acelaşi nivel de trai ca „burghezii”, dar principiul creşterii nivelului lor de trai, legitimitatea revendicărilor lor, a participării lor la bunăstare, la cultură, sunt unanim admise, nu le mai

contestă nimeni. Or, când legitimitatea unei revendicări este admisă de întregul grup, nu mai există motive de neliniște, dorințele vor fi satisfăcute, mai devreme sau mai târziu. Revendicarea actuală este așadar cea a participării. Și se spune: „Vedeți, așadar, că muncitorii nu aspiră doar la confortul burghez”. Dar burghezismul nu se reduce doar la confort, așa cum am încercat să arăt. Există mai mult și mai bine! Muncitorii vor să participe. Dar la ce? La dezvoltarea industrială, la orientarea productivității, la gestionarea întreprinderilor pentru a le face mai eficiente… adică să participe tocmai la lumea tehnicistă și industrială instituită de burghez. La acest nivel, muncitorul mai face un pas în interiorul sistemului, în loc să iasă din el: după ce a fost victima organizării industriale burgheze (și, în consecință, s-a ridicat contra ei), el a devenit consumatorul produselor din societatea burgheză. Acum vrea să devină producătorul conducător al aceloraşi produse. Intră din ce în ce mai mult în rolul elaborat de burghez. Acesta îl elaborase pentru el însuși. Acum vor să-l joace și alții. Dar aceasta nu schimbă esența rolului. Ceea ce se schimbă este individul care intră în pielea personajului. Grație gestionării acestei organizări, producții etc., muncitorul devine puțin și mai burghez. Dobândește ponderația, seriozitatea, spiritul de calcul, măsura exactă a intereselor reciproce, voința de a reduce tensiunile și conflictele, de a absorbi toate valorile utile. Să luăm exemplul soldatului care, în mecanismul militar, este came de tun, masă de manevră. Dar iată că soldatul începe să se entuziasmeze, vrea să devină responsabil în conducerea operațiilor, nu mai vrea să fie pasiv, ci activ și creator. Dorește să înainteze în grad pentru a particip» mai eficient la război. Dar schimbă aceasta cu ceva esența războiului sau deciziile statului major? Cu siguranță că nu: soldatul în chestiune va rămâne un foarte bun soldat. Mai angajat decât ceilalți. Și, departe de a modifica sistemul, el devine un agent mai activ al acestuia. Cât despre responsabilitate… muncitorul dorește cu certitudine să-și

preia responsabilităţile, să devină mai responsabil în plan individual. Dar suntem într-un sistem al valorilor burgheze. Iar aceasta nu înseamnă că muncitorul îşi va prelua responsabilităţile revoluţionare, nici măcar în calitate de individ refractar. Dimpotrivă, el devine responsabil din punct de vedere economic sau tehnic. Deci fortifică (şi chiar în termenii burgheziei, căci ce cuvânt e mai burghez decât acela de responsabilitate?) structurile unei societăţi al cărei model a fost conceput de burghez.

* * *

Ca şi muncitorii, în paralel cu evoluţia acestora, când precedând-o, când urmând-o, dar întărind-o totdeauna (şi responsabilă de îmburghezirea clasei muncitoare prin trădarea ideologică pe care o comportă aceasta în privinţa tentaţiilor materiale), stânga a preluat succesiunea burgheziei. Dacă, pe de o parte, am încercat să arătăm că societatea noastră a devenit burgheză, pe de altă parte, se poate spune că în Franţa toată lumea este de stânga. Mişcarea Leconuet şi-a dat seama că a mizat greşit şi a devenit progresiv de stânga; gaullismul a realizat mai multe reforme inspirate de stânga decât oricine altcineva, iar gaulliştii de stânga simt mai de stânga decât Federaţia strângii.

Doar domnul Ticsier-Vignancour[49] este de dreapta, dar asta nu înseamnă prea mult. Totuşi, să nu ajungem până la asemenea afirmaţii extreme. Să ne uităm la clientela stângii: de unde e recrutată? Electorii şi aderenţii provin în majoritate din burghezie. Studenţii aparţin stângii aproape în totalitate. E de netăgăduit. Or, şaptezeci la sută dintre ei sunt burghezi. Intelectualii simt de stânga. Dar de unde provin? Aceasta ar însemna oare o transformare fundamentală a burgheziei şi, că devenind acum revoluţionară, este gata de cine ştie ce hara-kiri spectaculos, de un nou 4 august[50]? Câtuşi de puţin. Ar

49 Jean-Louis Tixier-Vignancour(i907-i989) - om politic francez de

50 In noaptea de 2 august 1789 Adunarea Naţională a Franţei a decis abolirea privilegiilor feudale, (n.t.)

însemna să nu-l cunoaştem bine pe burghez. Dar în împrejurările actuale, dată fiind necesitatea evoluţiei lumii din punct de vedere politic, tehnic, social, cea mai bună atitudine, cea mai economică, cea care pretinde cel mai mic efort, cea care are aparent viitorul în faţa ei, cea care permite să fie păstrat tot ce e serios, sacrificând accesoriile, este adeziunea la stânga. Pe de o parte, intră în joc mecanismul absorbţiei, pe de altă parte, cel al justificării. Şi putem percepe perfect, cu ajutorul unor semne evidente, această infuziune.

Deoarece tocmai am pronunţat cuvântul justificare, să pornim de aici. Când nu era burgheză, stânga era de o rigurozitate extremă faţă de sine însăşi. Atunci putea fi numită revoluţionară. Atunci omul de stânga denunţa fără cruţare ceea ce era inacceptabil în propriu-i partid, îşi făcea propriul examen de conştiinţă. Atunci evidenţia cu luciditate erorile momentului, pentru a extrage din ele nişte lecţii privind acţiunile ce urmau să fie întreprinse, atunci el îi scăpa ideologiei burgheze, care îşi are, după cum am văzut, unul din marile ei resorturi, în justificare. Dar ce se întâmplă astăzi? Desigur, am văzut multe autocritici. Dar autocritici impuse cu forţa, aparţinând unor oameni întemniţaţi, ameninţaţi cu moartea. Cât pot să valoreze cea a lui Rajk[51], cea a lui Buharin[52]? Ele nu sunt nişte autocritici în spiritul în care le concepea Lenin, ci reprezintă mecanismul de justificare al învingătorului. Nu l-am auzit niciodată pe conducătorul de stânga făcându-şi propria autocritică. Atâta timp cât are puterea, este corect, este impecabil. N-am citit niciodată autocritica lui Mao. N-am auzit niciodată autocritica lui Thorez[53]; mecanismul este exact invers, e vorba mereu de justificare. De câte ori a comis greşeli grave, P.C. n-a spus că s-a

51 Lâszl6 Rajk (1909-1949) - lider comunist maghiar, acuzat de trădare şi executat în timpul epurărilor de la sfârşitul anilor ’40. (n.t.)

52 Nikolai Buharin (1888-1938) - lider şi ideolog al partidului bolşevic, judecat şi executat în timpul epurărilor staliniste. (n.t.)

53 Maurice Thorez (1900-1964) - comunist francez, secretar general al Partidului Comunist Francez în perioada 1930-1964. (n.t.)

înşelat. El este infailibil, ca biserica romană. Spune fie că au existat nişte trădători (cei care tocmai au fost executaţi, fiindcă nu erau marxişti adevăraţi), fie că a avut dreptate când a acţionat într-un anumit fel. Aşa sunt justificările multiple şi succesive ale acordului cu Hitler.

Am auzit, timp de douăzeci de ani, la fiecare viraj politic, explicaţiile groteşti ale lui Thorez care voiau să arate că avusese dreptate, că ieri a fost ce a fost, şi că azi este contrariul a ceea ce a fost ieri. Această manie burgheză a autorităţilor de a se justifica se asociază cu desemnarea, la fel de burgheză, a unor persoane culpabile. Cum să nu te îngrozeşti de acuzaţiile care i-au fost aduse lui Stalin de cei mai josnici dintre valeţii săi? Ne găsim în prezenţa, fără o milionime de milimetru diferenţă, a sistemului făţarnic al burgheziei. Stânga a fost contaminată de ipocrizia burgheză. Ea s-a integrat în sistem, iar semnul cel mai evident al acestei integrări este refuzul înspăimântat al oricărei critici. Stânga este de necriticat. Nu doar partidul. Stânga în întregime. Oricine se hazardează să spună că gândirea de stânga este o grămadă de locuri comune, că membrii stângii sunt nişte burghezi, că ea a devenit conformistă, antirevoluţionară, că presa de stânga este cea mai lipsită de curaj şi mai demagogică dintre toate, este taxat de îndată „de dreapta”. Atunci Lenin a fost de dreapta! Căci, atenţie, două treimi din scrierile lui sunt condamnări viguroase ale tendinţelor, adulterărilor, ideologiilor contaminate de burghezism. Şi nu în numele vreunui dogmatism, ca la Stalin, ci în numele unei mai mari profunzimi, al unei mai mari exigenţe, al unei mai mari rigori. Astăzi, bravii noştri oameni de stânga sunt incapabili să înţeleagă ceva din toate acestea. În prezenţa unor contestări, stânga actuală reacţionează în două feluri. Sau proclamă „Sunteţi un capitalist reacţionar!” sau spune „Tăceţi, slăbiţi forţa stângii în faţa adversarilor ei. Riscaţi să divizaţi clasa muncitoare. îi ridicaţi unii împotriva celorlalţi pe oamenii de bună-credinţă. Ştim că nu merge totul bine, dar trebuie

să facem un front unit. Să ne spălăm rufele murdare în familie şi totul să rămână între noi. Trebuie să arătăm, în interesul proletariatului şi al revoluţiei, nişte mâini curate şi nişte rânduri strânse". Iată ipocrizia burgheză în toată strălucirea ei! Ce mi-ar plăcea ca domnul Sartre să facă o nouă galerie de portrete: Mitterand, Thorez, Waldeck-Rochet, Dudos, Monnet[54] etc., isprăvind-o cu acelaşi adjectiv. Pentru că, din aceleaşi motive, au devenit identid cu mânjiţii lui Roquentin. Astfel, stânga şi-a pierdut întreaga autenticitate, în timp ce a câştigat în vizibilitate, număr, putere, stimă colectivă. G. Tillon a scris că femeia era ultima colonie. Regret, ultima colonie burgheză e stânga, în ansamblul ei.

După acest exemplu de justificare, aş putea lua multe altele: să luăm în considerare, de pildă, proclamarea, mereu reînnoită, a unităţii de acţiune. Ce vrea să însemne asta? Exact că, desigur, nu suntem de acord între noi în ceea ce priveşte doctrina, teoria, interpretarea faptelor sociologice, obiectivele finale de atins, idealul omenesc… dar, în fond, toate acestea pot fi puse între paranteze, ca să mergem mână în mână, ca să avem acţiuni comune, aceleaşi defilări, aceleaşi mitinguri şi aceleaşi revendicări imediate. Dezacordurile în toate celelalte privinţe nu ne împiedică de la asta, nu-i aşa? Nu se poate exprima mai dar cea mai burgheză dintre atitudini, adică sciziunea dintre gândire şi acţiune. Ce contează ce gândeşti, de vreme ce acţionezi! Teoria, doctrina, ideile sunt doar fum, în timp ce a păşi umăr la umăr înseamnă să acţionezi asupra faptelor. Să terminăm cu discuţiile bizantine (adică – din punctul de vedere al unui neburghez – cu lucrurile serioase) şi să ne lansăm în practică. Formule specific burgheze, care constituie corolarul celebrei unităţi de acţiune. Desigur, Lenin n-a fost un însetat de unitate; nici Proudhon, nici Marx, nici Bakunin… care n-au încetat, din interiorul mişcărilor lor, să taie în carne vie pentru a păstra rigoarea doctrinei şi care au respins fără cruţare

54 Politicieni de stânga (n.t.)

alianţele dubioase. Noi ne-am schimbat. Dar, devenind concepţia primului venit dintre intelectuali, gândirea de stânga şi-a pierdut seriozitatea. Trăieşte din platitudini, redundanţă, demagogie şi autosatisfacţie (ceea ce nu este decât contrapartida logică a unităţii de acţiune) sau, altfel spus, ea dezvăluie exact ceea ce a devenit: că este burgheză. Iar această situaţie se manifestă la toate cotiturile; există, în acest sens, o adevărată transformare a comunismului, considerat în întregul lui. Formula „fiecăruia după nevoi" s-a modificat indirect prin reformularea conceptului de nevoie care s-a produs în U.R.S.S. Aceasta s-a întâmplat în jurul anului 1950. Într-adevăr, în acest an s-a făcut pentru prima dată publicitate în favoarea confortului din metroul de la Moscova. Şi în lunile iulie-august ale aceluiaşi an *Izvestia* a publicat articole lungi despre necesitatea confortului clasei muncitoare, contestând sistemul politic american, pentru că nu era capabil să asigure un confort real tuturor muncitorilor. Aşadar, ideea creşterii consumului şi a concurenţei dintre cele două sisteme economice fusese formulată chiar înainte de Hruşciov. Eroismul în muncă, consacrarea socială sunt justificate acum prin căutarea confortului. Astfel, atât din punct de vedere individual, la nivelul muncitorului, cât şi din punct de vedere social, în ceea ce priveşte stânga şi comunismul, valorile burgheze au luat locul vechilor valori, au devenit mobil şi justificare.

Trebuie să reamintim, de asemenea, că în ţările decolonizate se constituie un fel de burghezie? Nu am intenţia să tratez exhaustiv această chestiune. Dar e vorba, totuşi, de o metamorfoză a burghezului. În cea mai mare parte a ţărilor africane se înregistrează ascensiunea unei clase a cărei origine este diversă şi care se opune în egală măsură vechilor şefi de trib, cât şi adevăraţilor revoluţionari, semănând, trăsătură cu trăsătură, cu burghezia occidentală. Ocuparea de funcţii politice, frazeologia revoluţionară, exploatarea unei clase muncitoreşti, voinţa de industrializare rapidă,

superficialitatea culturală, repudierea a tot ce este tradiţional (pe fundalul exaltării istoriei!), naţionalism, economism, căutarea sfruntată a unei fericiri materiale egoiste limitate la ea însăşi. Această burghezie africană ar merita un studiu amănunţit, ca cel realizat de Franklin Frazer (*Burghezia neagră*, Pion, 1955) asupra burgheziei negre din Statele Unite, pe care scriitorul negru Langston Hughes a descris-o cu atâta dispreţ în nişte pagini ce reamintesc de cele mai răutăcioase portrete ale lui Flaubert Existenţa ei trebuie să ne semnaleze că exemplul a prins peste tot. Burghezul s-a răspândit în lumea întreagă odată cu tipul de civilizaţie creat de burghezie, care reproduce, pretutindeni unde e implementată, un tip uman corespunzător.

* * *

Am arătat deja pe larg în ce măsură artiştii şi intelectualii moderni se situează exact pe linia pe care burghezia din secolul al XIX-lea a trasat-o pentru cultură şi că, departe de a rupe cu conceptele burgheze, s-au aliniat după ele cu înţelepciune™. E o perspectivă foarte superficială să considerăm opoziţia şcolilor ca semnificativă pentru un fenomen nou. În realitate, izolarea „creatorilor", atitudinea lor tributară, caracterul superfluu al activităţii intelectuale (cu excepţia celei ştiinţifice), dispariţia sensului, tot ce este opera burgheziei, apar în plină lumină. Atunci când intelectualii şi artiştii au vrut să se retragă pe muntele Aventin şi să-şi arunce fulgerele asupra acestei societăţi materialiste şi burgheze, au fost conduşi către o integrare mai profundă şi fără contrapartidă în societate. Burghezul considera cultura drept superfluă, artistul a răspuns „Totul este posibil", dar şi-a spart dinţii cu ceea ce îl depăşea în duritate şi în cele din urmă s-a ajuns la „Nimic nu semnifică nimic", adică unde voise burghezul. Intelectualii şi artiştii noştri, fauna pariziană a inteligheţiei, mandarinii, sunt marcaţi de o completă absenţă a seriozităţii, de căutarea înfrigurată a „reuşitei" şi pierd mai mult timp pentru a se face publicaţi

sau jucaţi decât pentru a lucra şi produce. Ei sunt extrem de supuşi legii economice a comerţului, legii editorului, a cineastului, a proprietarului galeriei de tablouri. Singura valoare admisă este ca opera să renteze, ceea ce presupune cu adevărat o coerenţă perfectă cu mediul. Această cultură are, de altfel, o funcţie importantă în societate: ea trebuie să justifice starea de lucruri; întreaga noastră cultură, inclusiv cea mai exasperată, cea mai acuzatoare, n-are decât o singură semnificaţie: să facă recunoscută drept justă societatea în care trăim. Sigur, nu cutare sau cutare formă a acestei societăţi, ci realitatea ei profundă, situaţia ei fundamentală, caracterul ei burghez. În îndrăznelile, în criticile sale cele mai dure, ea continuă să justifice această societatea, care este „valabilă" tocmai pentru că permite o expresie intelectuală atât de curajoasă; ea tinde să facă admisă de cititor sau de auditor această societate, pentru că o exprimă cu ajutorul aparatului intelectual sau estetic. La fel de bine Proust, ca şi Sartre, le dau motive burghezilor să rămână ceea ce sunt, tocmai prin procesul la care burghezul aderă în mod teoretic. Literatura neagră, realistă, îşi are rolul ei de a justifica, înnobilând prestigiul mediocru al filosofiei şi al estetismului: omul oarecare, adică burghezul, devine un mare om, din moment ce constituie obiectul unei asemenea reflecţii.

Intelectualul joacă, aşadar, un rol de o importanţă considerabilă în opera burgheziei. Ţine de funcţia lui să universalizeze toate aspectele asupra cărora reflectează. El nu posedă nicio putere, dar arată că puterea de care depinde este universală. El joacă întotdeauna, iar acum din ce în ce mai inconştient, rolul panegiristului şi al poetului de curte care ridică în slavă meritele prinţilor. Hegel îi conferea statului prusac un destin universal. În lumea burgheză, într-o manieră mai subtilă, intelectualul deţine mereu acest rol: el este capabil să-şi asume ansamblul societăţii – burgheze – şi să o explice universalizându-i valorile şi modul de a fi: datorită lui, ideologia burgheză s-

a universalizat, trecerea de la clasă la societate s-a efectuat în toată plenitudinea ei. Cu toate acestea, eşti tentat să spui că, odată cu doctrina şi practica angajării, opera nu mai îndeplineşte această funcţie de justificare, iar intelectualul nu mai este izolat de societate, ci se reintegrează în ea, sfărâmând multe lucruri. Ce iluzie! Ar vrea – dar nu ajunge nicăieri. Pentru a măsura cât de validă este doctrina angajării trebuie să ne reamintim mai întâi până la ce punct producţia literară sau artistică este angajată în structurile economice burgheze. Ea nu se poate exprima decât dacă nu ameninţă în realitate nimic. Trebuie să ne reamintim că intelectualul se adresează unui „public" care a prins de mult obiceiul de a considera că tot ce spune intelectualul este un joc şi trăieşte, de altfel, în dihotomia totală dintre gândire şi acţiune. Trebuie să ne reamintim că cel ce participă la această cultură este totdeauna pasiv (ascultător de discuri, telespectator) şi nu vede de ce, în ciuda happeningului, ar trebui să iasă din universul spectacular pe care burghezul l-a construit pe măsura lui. Trebuie să ne reamintim că niciodată cultura nu se naşte din acţiune, ci dintr-o activitate pur cerebrală. Acestea sunt cele patru limite ale angajării şi, plecându-se de aici, desigur, toate îndrăznelile acuzatoare, agitatorii, sunt posibile: contra moralei, contra statului, contra politicii actuale, contra războiului, contra lui Dumnezeu, contra omului; toate sunt posibile, pentru că n-au nicio importanţă; măsura lipsei de seriozitate a operelor intelectuale şi artistice din prezent e dată tocmai de îndrăzneala lor. Burghezul, în marea lui înţelepciune, înţelesese asta cu mult înaintea luptătorilor noştri pentru pace. Trebuie, totuşi, să facem cel puţin aluzie la un loc comun legat de cultură: cultura de masă. Formula e cunoscută, repetată de mii de ori şi o întâlneşti de fiecare dată când deschizi o carte sau revistă în care nu se poate să nu fie vorba despre cultura de masă. E imposibil de evitat dezvoltarea retorică asupra dihotomiei culturii burgheze şi culturii de masă; o cultură burgheză pentru

elite, restrictivă, universitară, cu umanioarele ei, cu operele ei de artă degustate astăzi graţie celebrelor M.M.C. etc., iar în opoziţie, o cultură pentru popor, care cultivă aptitudinea populară de elevaţie. Astfel că vom întâlni regulat pledoaria democratică: „Poporul are şi el dreptul la cultură. Este frumos, admirabil, corect că ascultă muzică bună, că are teatru la el acasă, că citeşte Pocket-books şi trebuie ca M.M.C.-urile să contribuie la crearea unei culturi noi pentru popor™1. Dacă detestabilii de intelectuali se iau de cultura de masă, e pentru că sunt invidioşi, pentru că nu vor să împartă cu poporul cultura. Nişte mici camarazi josnici. Ei dispreţuiesc ceea ce i se oferă poporului. Dar, în realitate, ei sunt cei de dispreţuit. E bine ca poporul să fie cultivat, iar această cultură de tip nou e la fel de excelentă precum cultura aristocratică a secolului al XIX-lea”. Acest discurs este foarte frumos (doar puţin obositor), dar e greşit. În ce mă priveşte, am atacat adesea cultura de masă. Dar nu în numele unei anume superiorităţi a culturii anterioare, universitară, aristocratică şi burgheză. Motivul meu era că această cultură de masă nu schimbă, în esenţă, nimic. Este exact ca şi cealaltă. Adică, în forme diferite, joacă acelaşi rol, îndeplineşte aceleaşi funcţii ca şi cealaltă, rămâne perfect burgheză, deoarece se întemeiază pe aceeaşi diviziune între acţiune şi gândire. Este pur adaptativă, cultivă mai ales pasivitatea, este o justificare a situaţiei de „cultivat”. E fabricată de o „elită” pentru o „masă”. Este lipsită de orice semnificaţie. Ţine de domeniul timpului liber, al superficialităţii, al divertismentului. Are, din nefericire, aceleaşi fundamente şi aceleaşi caractere ca şi cultura inventată de burghez. Şi cu siguranţă este şi ea o „cultură” la fel ca cealaltă. Serveşte în exclusivitate la îmburghezirea noilor categorii. Şi băieţii ăştia bravi, care au pus-o la cale şi care cred în ea simt succesorii de treabă ai pictorilor blestemaţi, ai poeţilor noştri revoltaţi, dintre care toţi au pus câte o pietricică la temelia lumii burgheze.

Oricare ar fi ei, epigonii se mărginesc astfel să se

integreze în lumea burgheză, printr-un proces de involuţie, şi să urmeze exemplul legat de predecesorii lor. Ei nu inovează nimic; reproduc. Adoptă ceea ce, într-un fel sau altul, fusese elaborat de ordinea burgheză. N-au adus nimic nou sub aparenţa schimbărilor revoluţionare şi a inovaţiilor explozive.

Moartea pune stăpânire pe viaţă

Tip uman ce s-a constituit odată cu dezvoltarea tehnicii, a economiei, a statului, burghezul îi corespunde riguros acestei societăţi. El a valorificat posibilităţi noi. Le-a făcut faţă dificultăţilor. A instituit o lume nouă: cea în care trăim. Dar nu şi-a putut duce această operă până la capăt. El doar a aşezat lucrurile la locul lor, a stabilit regulile jocului şi profilul jucătorilor, a pus miza, a împărţit cărţile, apoi umbra lui s-a estompat încetul cu încetul. De ce n-a rămas el însuşi, limpede şi răspicat, stăpân pe situaţie, de vreme ce a marcat societatea de o asemenea manieră? De ce am trecut de la burghezul ca individ şi clasă, la o societate burgheză în mod difuz? Mi se pare că explicaţia e destul de simplă. Punerea în practică a unei asemenea aventuri a solicitat sacrificii atât de mari din partea oamenilor, a presupus atâtea rigori şi uneori atâta lipsă de umanitate, încât conducătorul jocului a fost copleşit de ura celor de care se folosea, care se simţeau victimele lui şi aveau nevoie să se răzbune pe călăul lor. Înainte de a putea trage toate consecinţele maşinăriei pe care o montase (dar a avut, desigur, şi destul timp ca să se bucure de ele, să obţină cu ajutorul lor avuţii şi onoruri, şi-a avut ora de glorie şi şi-a avut epoca de triumf) el a trebuit să se retragă de pe scenă şi să lase pe mâinile altora grija de a duce până la capăt posibilităţile noii societăţi. Cel care i-a luat locul, care nu s-a mărginit să reproducă, precum epigonii, ci a mers mai departe pe acelaşi drum, a fost tehnicianul™11. El a adunat caracteristicile esenţiale ale tuturor creaţiilor burgheze, a înfăptuit toate promisiunile. Nu se preocupă de ideologiile de transformare a societăţii, nici de tipul uman necesar. El

are, desigur, mai puţină anvergură decât burghezul. Este mai puţin complex. Nici nu se mai confruntă cu o sarcină aşa uriaşă.

Se poate vorbi la nesfârşit despre „cele trei revoluţii” (a aburului, a electricităţii şi a energiei atomice). Folclor! Nu există nicio măsură comună între revoluţia din 1750 – 1820, care s-a desfăşurat pe toate planurile: economie, energie, politică, ştiinţă, tehnică, teologie, moravuri, ordine şi clase, psihologie, război, morală, filosofie, producţie, consum, familie, naţiune… şi ceea ce a urmat, inclusiv revoluţiile rusă şi chineză, care sunt doar nişte jocuri de copii, căci nu reprezintă decât consecinţa a ceea ce a fost pus în mişcare de burghezie în acea epocă. Tehnicianul este, aşadar, o fiinţă mai simplă, iar opera sa prezintă aceleaşi caractere ca cea a burghezului. El nu stabileşte nicio scară de valori noi. Se mărgineşte la cele moştenite: fericire, progres, democraţie, dar acestea îi sunt indiferente. Dacă trebuie să se justifice, deschide sertarul clasorului şi scoate de acolo vechile clişee, atât de bine realizate de predecesori, încât pot fi mereu folosite într-o expoziţie de înaltă ţinută. Nu caută să fie diferit: este eficace, raţional, specializat. Continuă procesul de reificare. Raţiunile lui suficiente sunt acţiunea şi faptul. Dar, spre deosebire de burghez, el nu mai este divizat, poate să fie dintr-o bucată. Nu este niciun neliniştit. Nu este înrădăcinat în niciun trecut şi nu-l trage nimic înapoi. Nu este niciodată reacţionar. Burghezul trăise într-o altă epocă, trebuise să se apere mereu de vechile valori. Desigur, le-a biruit! A stabilit altele. Dar era de ajuns un moment de destindere, de relaxare, de neatenţie, pentru ca virtuţile recuzate să reapară. El avea, totuşi, o nostalgie a trecutului mort. Şi dacă uneori îi plăcea Mozart, aceasta se întâmpla în virtutea unei nelinişti secrete faţă de o civilizaţie pe care o ucisese. *Dunărea albastră* nu îl putea înlocui în totalitate, iar influenţa vechii atmosfere se mai resimţea, astfel încât burghezul mai ţinea la onoare şi era în stare să se bată în duel sau să se sinucidă, dacă aceasta

îi era afectată. Astăzi, tehnicianului poate să-i placă Mozart doar ca muzică; el nu are nici amintiri, nici nostalgii legate de o lume plină de eleganţă, de o aparentă frivolitate, în care nefericirea era stăpânită printr-o ironie voioasă. O întreagă civilizaţie despre care el nu ştie nimic. Şi ar fi zadarnic să căutăm, în fiinţa sau în vocabularul lui, cea mai vagă urmă a noţiunii de onoare. El nu este tras înapoi de trecut, pe care îl ignoră în totalitate. Merge doar înainte, pe direcţia care i-a fost stabilită. De altfel, el poate să fie foarte cultivat, asta nu schimbă nimic. A fost ajutat să lichideze trecutul şi amintirile. Viaţa lui este subordonată în totalitate unei singure valori: progresul. Şi, fără să ştie, a fost eliberat de toate scrupulele, de toate neliniştile produse de buldozerele epocii burgheze: Marx şi Freud. Poate să fie, în sfârşit, pur şi simplu el însuşi, ceea ce burghezul n-a reuşit niciodată în totalitate. Nu mai încearcă niciuna din contradicţiile conştiinţei burgheze, ştie acum limpede ce are de făcut, nu se lasă copleşit nici de sentimente, nici de judecăţi morale. Este omul produs prin sinteză de mişcarea burgheză. Dar, cum se întâmplă mereu în asemenea cazuri, fiinţa creată îl face să dispară pe creator. Acest personaj inutil, acest exploatator, această fantoşă – burghezul – este împinsă în umbră. Iar buldozerul său trasează o nouă urmă. Nouă? Nu. Dar trasată altă dată cu sudoare şi sânge.

Tehnicianul, în sensul larg al cuvântului, îşi asumă, în acelaşi timp, rolul vechilor intelectuali şi al burgheziei active. Desigur, utilizează concepte noi, un mod diferit de gândire, dar conservă daturile burgheze fundamentale. Reproduce modurile de a fi ale burghezului. Şi, plecând de aici, contribuie la constituirea şi organizarea unei „noi societăţi”, care nu este decât expresia vechii clase. Şi, tocmai ca urmare a acestui fapt, devalorizează într-o manieră amiabilă rolul intelectualilor, în sensul clasic al cuvântului, iar aceştia îşi vor exprima propriul recul prin crearea unei noi ideologii, ideologia neantului, care corespunde, trăsătură cu trăsătură, situaţiei instituite de

burghezie.

Faptul că tehnicianul este deocamdată dependent de cei care în societatea capitalistă deţin puterea economică şi trebuie să se supună raţionalităţii profitului, nu îi modifică rolul adevărat. Căci, mutat într-o societate socialistă, în subordinea celor ce deţin puterea politică, tot el va fi cel care îi va imprima acestei societăţi trăsăturile ei fundamentale, ieşite din ceea ce inventase anterior burghezia.

Societatea tehnicianului prezintă aceleaşi caracteristici ca şi persoana lui. Este la fel de monolitică, urmând modelul elaborat de burghezie. Nu comportă nici acele amintiri, nici acele replieri în trecut, nici acele diviziuni de care suferea societatea burgheză. Centrată pe consum, nu poate concepe nimic altceva. Şi, prin intermediul consumului, se ajunge la fericire. Desigur, există şi acum conducători şi conduşi, dar asta nu mai constituie o problemă. Dacă cei dintâi sunt la comandă şi ţin în mână toată întreprinderea, acest lucru se întâmplă în numele unei competenţe indiscutabile. Ei simt gata să-i facă un loc salariatului, chiar să-i acorde o participare, dar aceasta va fi mereu corect calculată. În ochii lui nu mai există luptă de clasă. Desigur, cu viziunea lui simplă privitoare la unitate, tehnicianul poate să pară simplist. Când vorbeşte despre putere sau despre stat şi adoptă o atitudine mai mult sau mai puţin tehnocratică, îţi vine să spui: „Nu e chiar aşa simplu”. Dar, în fapt, tehnicianul refuză să se încurce cu ceea ce complică problemele, cu acele nuanţe de care burghezul era nevoit să ţină seama mereu. Tehnicianul este un simplist, un organism elementar comparativ cu fineţea şi complexitatea burghezului. Pentru a vă convinge, iată un singur exemplu: am văzut subtilitatea cu care a creat burghezul cultura şi modul machiavelic în care a ştiut să se folosească în profitul său de această invenţie. Alături de o asemenea maşină de război să punem ecuaţia grosolană a nemuritorului domn Armândse: „Tehnică + organizare =

cultură”. Toată deosebirea dintre burghez şi tehnician este prezentă în acest exemplu. Şi decadenţa. Trebuie, totuşi, să recunoaştem că atunci când burghezul a elaborat o teorie raţională a puterii, a căutat să situeze raţionalitatea în instituţii şi să absoarbă criticile prin cultură, a deschis drum pentru simplismele domnului L. Armand în această chestiune. Acestea nu sunt decât expresia dusă până la extremă, lipsită de fineţe şi subtilităţi, a înfăptuirii burgheze. Tehnicianul simplifică tot, reducând totul la fapt (ceea ce fusese şi pretenţia, intenţia burghezului, nerealizată însă în totalitate) întrebuinţând fără remuşcări şi fără reţinere noua aparatură. Astfel, se vede silit să reducă totul la cantitate. Dar tocmai în acest punct, burghezul era divizat între grija lui pentru om, pentru uman şi necesitatea mersului înainte. Să mai spunem şi că tocmai această sciziune, ceea ce mai supravieţuise în el din respectul faţă de om, a făcut să fie taxat drept ipocrit şi „mânjit”. Tehnicianul nu e nici ipocrit, nici „mânjit”. El nu mai este scindat. Dar se află de cealaltă parte a barierei. Aceea de unde poate, fără remuşcări, să contabilizeze oamenii până la cele mai mici detalii şi să cuantifice calitativul. Să remarcăm că acesta era ultimul obstacol în calea procesului de asimilare. Am văzut că semnul distinctiv al burghezului este capacitatea lui de a asimila tot. A ajuns aici pe căi diverse, dar rămânea încă o sciziune între cantitativ şi calitativ. Desigur, Marx văzuse deja că ţinea de vocaţia burghezului să-l reducă pe unul la celălalt, şi că, atunci când cumpăra la preţul lui forţa de muncă, făcea mult mai mult decât să plătească o muncă oarecare, el cumpăra în realitate viaţa însăşi, care putea să fie cuantificată, redusă la starea de marfă. Asta nu este, totuşi, absolut adevărat, căci, ciupit la sânge de sentimentele lui umaniste sau constrâns câteodată de împrejurări, burghezul a demonstrat în practică eroarea acestei aprecieri. Dar, în ceea ce priveşte fondul, în privinţa intenţiilor, Marx a văzut corect. Operaţiunii burgheze îi lipseau nişte mijloace mai serioase decât

salariul. Tehnicianul le-a descoperit.

Tehnicianul tehnocrat este înainte de toate un asimilator. El propagă o ideologie, care, continuând opera burgheză, ajunge să integreze, în virtutea unui magnific eclectism, cercetările şi analizele cele mai contradictorii în aparenţă. El caută o ideologie totalizantă prin excelenţă, fără să se preocupe de originea ei. Dacă marxismul îi oferă cadrul cel mai util, este gata să îl accepte, iar Teilhard nu este lipsit de interes în aceeaşi privinţă! A ajuns la posibilitatea şi la necesitatea de a măsura tot incomensurabilul, de a reduce calitativul la cantitativ, inclusiv omul, şi aceasta fără conştiinţa culpabilă a burghezului. Nu mai e vorba de o operaţie comercială, ci de una tehnică, efectuată la rece. A dispărut păianjenul care îl pândea de pe pânza lui pe bietul om, căruia voia să-i sugă sângele, locul lui a fost luat de un calculator. Tehnicianul s-a pus pe treabă pentru a reduce la unitate ceea ce burghezul lăsase oarecum divizat şi incoerent după ce absorbise tot. Un tot care fusese, fireşte, bine asimilat într-un sistem, dar în interiorul sistemului mai subzistau unele incoerenţe, unele posibilităţi de contradicţie. Acestea existau, după cum am văzut, şi în inima burghezului. Aici intră în joc tehnicianul. Nimic nu trebuie să rămână în afara calculului. Evoluţie curioasă, exemplară, a marginalismului. Doctrină burgheză la început, destul de repede abandonată, pentru că era mai puţin eficace în profitul planificării autoritare, rigide, dar incerte în fapt, marginalismul, într-o a doua versiune, realizat cu alte mijloace, incluzând hazardul şi jocurile, revine ca să asigure schimbul vechii planificări. Dar acesta nu mai este marginalismul burghez. El are la dispoziţie un aparat conceptual, mecanic, matematic nou. De exemplu, trebuie să se calculeze precis preţul vieţii umane. Calcul care comportă toate variabilele posibile, inclusiv cele mai imposibil de imaginat calculabile. Suferinţă, plăcere, *pretium vivendi* şi *pretium moriendi*, nu după calcule estimative, ca cele făcute de jurişti pentru a stabili

pretium doloris. Calcule riguroase, cărora nu le mai pot scăpa „problemele de acest gen, care nu pot fi eludate fără ipocrizie sau laşitate”. Trebuie elaborată o „etometrie” pentru a face etica să pătrundă pe terenul unei societăţi a acţiunilor calculat, eliminând valorile, nu în maniera ipocrită a burghezului, ci, simplu şi ştiinţific, după principiul că „nu trebuie să se ţină cont de ireductibila complexitate a omului, ceea ce, din punctul nostru de vedere, nu este decât ignoranţă, lene, laşitate în faţa vieţii”[55]. Desigur – vom adăuga – aceasta nu poate duce la raţionalizarea tuturor conduitelor omeneşti, e vorba doar de a se pune ordine în totalitatea comportamentelor, a motivaţiilor, a probabilităţilor şi semnificaţiilor lor, de a se cunoaşte exact procesul de decizie în toate domeniile, de a da, în cele din urmă, o greutate decisivă termenului de „valoare”: trebuie să se ştie cât valorează orice persoană, pe baza unui calcul exact, căci ce ar putea să reprezinte o valoare necalculată? Ne dăm seama acum de asemănarea şi totodată deosebirea dintre tehnician şi burghezul care, dacă ar exista în continuare, s-ar speria de asta. Şi aceasta face situaţia tehnicianului atât de greu de înţeles, de estimat. Când vorbesc despre tehnician, sociologii simt în ceaţă. Este o clasă socială, comparabilă cu clasele tradiţionale? Proletară? Burgheză? Aprecierile sunt solide şi contradictorii.

Este de remarcat mai ales lucrarea lui Chevemy[56]; scopul său este să demonstreze că aşa-zisele cadre reprezintă noul proletariat (dar nu în sensul marxist al termenului), dar atunci când descrie în mod remarcabil felul de a fi, stilul de viaţă, ideologia cadrelor, de fapt, ne face descrierea unui tip foarte caracteristic al burghezului. Desigur, are dreptate atunci când spune, referitor la cadre, că „stilul lor de viaţă le caracterizează fără să le individualizeze (a fost şi cel al burghezului) pentru că

55 G. Dessus, Despre indicibila măsură a incomensurabilităţii, Rev.Fr. de Science opérationnelle, 1963. (n.a.)

56 Cadrele. Eseu despre noul proletariat, 1967. (n.a.)

vulgarizează şi banalizează stilul de viaţă al burgheziei conducătoare”. Cadrele se cultivă. Veghează asupra căminului lor, îşi conservă vitalitatea, păstrează tenacitatea vechiului burghez. Ca şi acesta, au oroare de violenţă, nu vor să facă uz de teroare. Caută pacea, o linişte plictisitoare, lenta ameliorare a confortului tuturor, păstrarea bunelor maniere, refuzul originalităţii. Sunt banale şi mediocre. Dar, în acelaşi timp, eficace. Sunt neutre, dar bune organizatoare. Obiective, dar ştiu să trăiască într-o concurenţă înverşunată. Suple şi disponibile, ductile, se pliază după împrejurări, dau curs oportunităţilor, pe care le organizează. Sunt apte să servească indiferent ce regim, servindu-se de el în acelaşi timp. Sunt capabile să transforme totul într-un spectacol şi sunt spectatori avizaţi, capabili să-şi impună viziunea lor asupra lucrurilor celor care pretind că le comandă. Au faţă de intelectuali sau faţă de teoreticieni acelaşi dispreţ plin de invidie ca şi burghezul. Sunt nişte contabili. Ordonează, contabilizează, clasifică, aranjează. Asimilează. Justifică. În principal, tehnica şi societatea tehnicizată: altfel spus, propria lor realitate. Dacă sunt apolitice, se plasează în imediata apropiere a burghezului, care şi-a manifestat totdeauna neîncrederea faţă de stat. Ideologiile le sunt comune. Cred în Teilhard. Dar marea clientelă a acestui profet idealist n-a fost tocmai burghezia? Cât despre fericire, o concep după modelul burghez: consum, timp liber, nivel de trai… Dar pe cine am descris în cele din urmă? Cadrele? Sau pe burghez? Astfel, Chevemy începe prin a ne spune că tehnicienii sunt nişte proletari şi ne livrează un produs finit care nu este altceva decât burghezul. Şi, pentru a încheia, să reamintim două excelente formule, care sunt adaptate cu precizie modelului: „Noi nu suntem nimic, dar suntem acolo” şi „Cadrele au un nivel de trai, un stil de viaţă în ultimă instanţă, n-au niciun motiv să trăiască”. Tehnicianul… dar unde începe şi unde sfârşeşte el? Deja, vorbind doar despre cadre, este greu de ştiut cine poate primi acest

calificativ. În legătură cu tehnicianul, dificultăţile sunt şi mai mari. Este cel care pune în aplicaţie tehnica? Cel care o face să progreseze? Cel care o utilizează? Este un om nou? Nu ştii ce să răspunzi. Este încă un burghez? Nu, pentru că întregul său comportament pare să-l diferenţieze de acesta şi, totuşi, da, pentru că stilul său de viaţă, nivelul său de trai îl apropie de clasa burgheză. Toate aceste incertitudini ţin de situaţia lui în raport cu burghezul. El nu este, cu siguranţă, un burghez în sensul în care se înfăţişa clasa burgheză odinioară, şi, mai ales, nu prezintă acel fenomen de divizare a conştiinţei despre care vorbeam. Dar, ca şi burghezul, joacă în societatea burgheză rolul de promotor. Şi îl joacă în asemenea măsură, încât a încetat să-l joace la modul restrictiv. Asigură aceeaşi funcţie care îi revenea altă dată burghezului pentru a realiza societatea instituită de burghezie. Iar această societate reia caracterul principal al clasei burgheze, caracterul principal pe care burghezia a vrut să-l imprime lumii pe care a instituit-o şi care i-a permis ca, murind, să dea naştere societăţii burgheze: capacitatea de integrare. Această societate nu mai suportă elementele contradictorii. Minorităţile trebuie să se dizolve. Tensiunile să se destindă. Timpul liber trebuie ocupat la modul tehnic, iar munca readusă în timpul liber. Opoziţiile devin insignifiante, nimic nu mai are, de altfel, semnificaţie, exceptând acţiunea.

Te poţi strădui, cu o oarecare abilitate, să găseşti sisteme de semnificaţii şi un sens al istoriei. Adevăratele comunicaţii se stabilesc la nivelul maşinilor. Tot restul e un joc abil, care nu dezvăluie nimic despre insignifianţa la care tehnicianul a redus toate lucrurile fundamentale pornind de la proiectul burghez. Nu numai că această societate nu mai comportă nicio contradicţie, dar ea face ca fiecare element nou, fiecare factor, să servească la fortificarea ei. Factorii cei mai explozivi, ca de exemplu conflictul dintre albi şi negri, decolonizarea, creşterea, moartea ideologiilor, concură cu toţii pentru a sfida orice

rafinament, orice exactitate, orice evoluţie a metodelor şi fenomenelor. Tehnicizarea societăţii duce tocmai la rezultatul dorit de burghezie: acela de a face ca toate forţele, toţi factorii, pentru care nu mai există timpi morţi, valori inutile, vise neexploatate, gratuitate, indivizi, să servească la ceva, să fie utilizabili la modul concret. Şi, în cele din urmă, pentru a putea fi înţeles, fiecare element trebuie considerat în relaţie chiar şi cu elementele contrarii ce alcătuiesc constelaţia lui sociologică; fiecare element, social, uman, intelectual, cultural, moral, trebuie înţeles în relaţia lui cu dezvoltarea ansamblului. După punerea în aplicaţie a integrării tehniciste este zadarnic să încerci să trasezi un proces dialectic în vechea manieră. Fiecare factor este legat de toţi ceilalţi printr-un lanţ de fier şi nu-şi poate juca rolul decât manifestându-se pozitiv în favoarea ansamblului. Absorbţia burgheză a ajuns la o construcţie riguros unitară, contradicţiile ce-şi fac drum fiind necesarmente integrate ansamblului şi devenind explicabile doar sub acest raport. Asta este opera tehnicianului, marele consumator al promisiunilor burgheze. Ea nu e desăvârşită. Dar cine ar îndrăzni să-i modifice cursul, începând de la care planetă, cu ce punct de sprijin şi cu ce pârghie, cine ar putea să creeze Absolut Altceva, total diferit, total imprevizibil, necalculabil, neasimilabil? Dumnezeu a murit. Ultima invenţie admirabilă a procesului tehnico-burghez a eliminat acest deşeu inutil şi mai cu seamă neasimilabil.

Şi apoi, imensa cohortă de oameni de bunăvoinţă participă la marea impostură, fiecare după puterile sale.

Partea a doua
MUSAFIRUL SECRET

MUSAFIRUL SECRET

Ce se află oare în inima societăţii burgheze? Are doar o singură inimă? Are un centru vital, ale cărui pulsaţii îi asigură ansamblului o viaţă, alta decât cea aparentă? Ce e de aşteptat? Există un fenomen nou, care mi se pare de o gravitate profundă. Apariţia aşa-zisei ideologii a Neantului.

Aceasta nu este o apariţie accidentală, care o să se şteargă curând, ca atâtea altele, înghiţită de concurenţa dură caracteristică acestei lumi, parcă purtată de vânt, iar prezenţa ei ne revelează o realitate ascunsă, de o natură mai profundă. Asemenea monstrului neclintit în noroiul de la marginea fluviului şi totuşi gata să se lanseze ca o torpilă, i se întrevăd numai nările, care încreţesc imperceptibil suprafaţa liniştită a apei în care zace, ca o virtualitate, moartea.

Intersemnele

Au fost odată nişte lagăre de concentrare – de muncă şi de exterminare. Au fost odată nişte dictatori ticăloşi care voiau răul oamenilor de treabă… Din fericire, vremurile acelea au trecut. Nu se vor mai întoarce niciodată. Au fost nişte accidente. Un paranoic, alt paranoic… Şi apoi împrejurările – dificile, dar explicabile. Nu există niciun motiv raţional să se mai întoarcă în actualitate. Trebuie să dăm crezare acestor explicaţii pline de suficienţă? Trebuie să admitem că Hitler şi Stalin au fost nişte apariţii întâmplătoare? Putem fi siguri de asta acum, când peste tot sunt în floare dictaturile cele mai nemiloase: Castra, Constantin, Mao, dictatorii din ţările africane? Când unii susţin că preşedintele Johnson este un nou Stalin? Nu ne serveşte la nimic să spunem: „Nu este acelaşi lucru. Dictaturile ajută ţările africane să iasă din starea lor de marasm”.

Cei care vorbesc aşa nu sunt decât nişte copii de cor plini de solemnitate. Desigur, o dictatură serveşte mereu la ceva. Cea a lui Hitler a fost indispensabilă pentru relansarea Germaniei. Nu serveşte la nimic să spunem: „Dictatura lui Hitler şi cea a lui Stalin n-au fost acelaşi lucru. Cea a lui Stalin urma sensul progresului şi al istoriei”. Cei ce vorbesc astfel sunt nişte adepţi orbiţi, care riscă să treacă pe alături de faimosul sens al istoriei. Din cauza ororilor săvârşite, se ascunde cu grijă uriaşa revoluţie socio-economică înfăptuită de naziști, la fel de importantă ca şi cea din 1917. Dar dacă proaspătul

U.R.S.S. ar fi declanşat un război la fel de uriaş ca şi acela din 1939, credeţi că ar mai fi rămas mare lucru din măsurile revoluţionare ale epocii? Cu siguranţă, Hitler şi Stalin se aseamănă. Iar micii dictatori de dreapta sau de stânga, asta contează prea puţin, fac tot posibilul ca să-i imite. Poţi crede că e vorba de nişte accidente când lumea întreagă s-a orientat după aceste două modele? Când aventurile lor, fiecare cu locul şi cu epoca ei, li s-au părut semnificative tuturor celor interesaţi? Desigur, accidente, în sensul că ne pun în faţa aberantului, a incoerentului, a inumanului, a abominabilului. În faţa coşmarului. Dar oare nu ştim azi că el, coşmarul, exprimă o realitate mai profundă a fiinţei decât activitatea concretă, raţională a omului în stare de veghe? Dictaturile lui Hitler şi Stalin – un coşmar? Foarte exact. Adică semnul, indicele, proiecţia, erupţia delirantă, dar absolut semnificativă a adevăratei realităţi a societăţii noastre globale. Şi poate intersemnul acesteia. Acum, firește, ca adormitul care se trezeşte, îşi bea cafeaua, se rade, merge la birou şi devine punctualul domn Williams, societăţile nostre sunt treze, puse pe produs cantităţi tot mai mari, pe organizare, pe dezvoltarea democraţiei, şi mai ales pe vorbit, pe vorbit, pe vorbit despre umanism şi responsabilitate.

Dar visul, pe care doar psihanalistul îl poate înţelege, e un fapt consumat. El a adus la lumină partea cea mai serioasă, cea mai profundă, cea mai autetică a omului căruia altminteri nu-i percepem decât aparenţa. Iar cruda semnificaţie a unui asemenea vis este că aceste două revoluţii au fost (cum a spus Rauschning despre una din ele) nişte revoluţii nihiliste. Desigur, au existat nişte doctrine, nişte activităţi, nişte administraţii. Şi o redresare economică, financiară, naţională. În zgomotul puternic al uzinelor, naţiunea se edifica. Şi, totuşi, nihilismul se găsea în inima tuturor acestor înfăptuiri. Nu, nu era vorba doar de simpla şi superficiala contestare a unor sentimentalisme sau moralităţi tradiţionale, ci de un ansamblu uriaş de mijloace puse în slujba unei nimicnicii

absolute. De fapt, doar la acest nivel ne putem da seama de importanţa lagărelor de concentrare, a reactualizării torturii, a proceselor înscenate, a delaţiunii generalizate, a masacrării evreilor, polonezilor, a ţiganilor, a prizonierilor ruşi – pe de o parte, a înăbuşirii Kronstadtului[57], a mişcării lui Mahno[58], a trădării spartakiştilor[59] şi a rezistenţei varşoviene, a masacrării balticilor, ucrainenilor şi azerilor – de cealaltă parte. Pentru că toate acestea dau mărturie despre neantul aflat în centrul acestor vulcani în erupţie – ele trebuie luate în seamă, şi nu doar din cauză ororii în sine. Coşmar al umanităţii actuale, ele dau mărturie despre neantul care se află în centrul societăţii noastre, considerate în ansamblul ei.

* * *

Cu cât societatea noastră se dezvoltă mai mult, cu atât ajunge la nişte situaţii pline de ambiguitate. Tot ce este creat de tehnică este ambiguu. Toate invenţiile produc instantaneu binele şi răul, amestecate inextricabil. Nu spun: pot servi binelui şi răului în aceeaşi măsură. Este exact invers.

Diferenţa dintre bine şi rău nu mai e deloc limpede; morala însăşi a devenit una a ambiguităţii. Înţeleg că asta a fost dintotdeauna condiţia omului. Acesta este o fiinţă ambiguă. Purtătoare de gheaţă şi foc. Dar să nu ne grăbim. Cunosc demonstraţia. Nimic nu s-a schimbat. Decât un detaliu. Până acum omul a încercat totdeauna să se ferească de ambiguitate. Dacă a creat un limbaj, a fost

---

57 Revolta marinarilor din baza navală Kronstadt (martie 1921) împotriva regimului bolşevic, reprimată cu violenţă de puterea sovietică, (n.t)

58 Nestor Ivanovici Mahno (1889-1934) - anarhist ucrainean, fondatorul Armatei Revoluţionare Insurecţionale Ucrainene care a încercat să păstreze independenţa Ucrainei, recunoscută iniţial de sovietici prin Tratatul de la Brest Litovsk. A fost învins în cele din urmă de Armata Roşie (1921).

59 Revoltă revoluţionară de stânga (Berlin, 5-12 ianuatie 1919), printre ai cărei lideri s-au numărat Karl Liebknecht şi Roşa Luxemburg, asasinaţi de forţele reacţionare după înăbuşirea rebeliunii.

tocmai pentru a comunica precis şi pentru a evita ambiguitatea. El i se subordonează raţiunii, pentru că aceasta este digul ce se împotriveşte mişcării schimbătoare a mării. A inventat dreptul pentru a clarifica situaţiile şi pentru a şti ce poziţie ocupă în fiecare clipă. A devenit matematician şi contabil. A pus lumea în ordine şi s-a pus în ordine pe el însuşi. Nu mai poate tolera ambiguitatea. Şi dacă este obligat să o recunoască, totuşi, îl aşază la intrare pe Jupiter Bifrons. Cei ce nu intră în luptă pentru a controla această situaţie fundamentală stau pe loc sau se înstrăinează. Or, mai nou, omul societăţii occidentale abandonează lupta. Îşi repudiază vechile adevăruri, proclamându-le artificiale şi declarând că acestea l-au împiedicat să ia act de propria-i fiinţă şi de dinamica vieţii. Raţiunea a fost o înşelătorie, limbajul o minciună, dreptul o caricatură. Iar orice tentativă de a separa binele de rău are drept consecinţă maniheismul. Omul modern se complace în incertitudine, în incomprehensiune, pretinzând că doar un limbaj alunecos este adevărat, că nu poţi vedea decât pe clar-obscur, că realul nu există, că imaginea este singura realitate[60], că dacă îţi înşeli nevasta e o dovadă că o iubeşti, iar dacă nişte copii de cincisprezece fini se culcă unul cu altul la întâmplare, ¿ista e o dovadă a purităţii lor. Privat de natură, omul pretinde că şi-a descoperit natura lăfăindu-se în ambiguitate. Deposedat de el însuşi, îşi probează propria existenţă fiind mai multe lucruri contrarii în acelaşi timp. Cel puţin, în acest amestec nefericit vor exista câteva oase care să iasă în evidenţă. Invazia ambiguităţii. Această renunţare a omului de a se afirma, ace¿istá demisie generală care este justificată în numele unei fiinţe mai umane, mi se pare noul semn al unei modificări a condiţiei omeneşti. Omul înzestrat cu mijloace fără egal încetează să spere că va putea controla ambiguitatea. E adevărat că aceste situaţii sunt din ce în

60 A se vedea, printre alte mii de exemple, filmul lui Antonioni Blow up (n.a)

ce mai puţin cele care provin din natura lui, ci cele care sunt produse de propriile sale mijloace. Cum să le poată domina? Preferă să li se livreze. Iar această renunţare de a mai clarifica, de a stăpâni şi de a decide mi se pare că revelează tocmai neantul ascuns în inima lumii moderne.

Din ce în ce mai pline de ambiguitate, situaţiile sunt totodată constituite din elemente contradictorii. Asistăm la înlănţuiri stranii. Remarcăm, în acelaşi timp, politizarea şi de depolitizarea. Problema nu se mai poate pune în termeni de „ori… ori”, fenomenul care survine e mult mai complex. El nu semnifică nimic dacă îl interpretăm într-un sens sau în celălalt. Omul occidental este, în acelaşi timp, profund politizat şi dezinteresat de politică. Toate situaţiile sunt politice, dar politica nu mai are putere decizională[61]. O altă mare dezbatere s-a declanşat cu privire la ideologie. Unii consideră că există o proliferare a ideologiilor, că totul capătă un aspect ideologic, în timp ce alţii vorbesc, la fel de îndreptăţit despre moartea ideologiilor (D. Bell). Se poate vorbi, într-adevăr, despre moartea şi dezvoltarea ideologiilor. Există, indubitabil, o întărire a statului, a puterilor sale, ceea ce înseamnă că funcţiei esenţiale a acestuia, cea politică, i se conferă un loc mai important. Or, dimpotrivă, noi putem să vorbim despre o diminuare a politicului, atât la nivelul cetăţeanului, din ce în ce mai puţin apt să-şi găsească locul în această lume, ca şi la nivelul omului politic tradiţional care exercită din ce în ce mai puţin o putere adevărată. Dintr-o altă perspectivă, putem observa contradicţiile decolonizării. Popoarele proaspăt eliberate vor să devină naţiuni, cu tot ce presupune un asemenea demers în contextul naţionalist occidental; între altele, ele reclamă putere industrială. Dar aceasta nu le poate fi furnizată decât de statele occidentale ex-colonialiste, iar sensibilitatea exacerbată a tinerilor naţionalişti va începe să protesteze nu peste mult timp împotriva neocolonialismului. Aş putea multiplica aceste exemple; creşterea noastră este plină de ele. Ştiu

61 Pentru aceste chestiuni a se vedea Jacques Ellul, Iluzia politică.(n.a)

prea bine că dialecticianul de serviciu va da din umeri, explicându-mi dispreţuitor că totul se dezvoltă prin jocul contradicţiilor. Sunt chiar în stare, la fel ca indiferent cine, să acord atenţie micului joc în chestiune, chiar şi aşa cum a fost complicat de Althusser. Dar eu cred că în realitate noi am ajuns acum la un nou tip de contradicţii, care nu sunt nici cele antagoniste, nici cele neantagoniste îndrăgite de Mao, şi pe care le-aş putea numi paralizante. Căci nu există un joc (fie şi complex) de contradicţii ordonate. Nu există nici explicaţii adecvate pentru cele pe care le constatăm: categoriile de clase, imperialismul, relaţiile de producţie, suprastructura etc. nu mai pot fi întrebuinţate decât forţând lucrurile şi refuzând să le vezi aşa cum sunt ele în realitate. Neo-marxismul nu aduce nicio clarificare. Aceste contradicţii, care devin tot mai complexe în interacţiunile lor, dau sentimentul că la un anumit nivel, acela al conştiinţei, al controlului omului asupra lui însuşi şi al înfăptuirilor sale, al reprezentărilor, al coerenţei fiinţei în această lume, se cască un abis ce înghite tot. Şi omul, prins între aceste contradicţii, pe care inteligenţa lui nu le poate domina, şi convingerea că lucrurile nu pot fi lăsate aşa, imploră un Dumnezeu absent să-l suplinească. Speranţele sale încep să revină, întrevăzând posibilitatea de a fi înlocuit de calculator. Un zeu care e prezent

* * *

Ideile, teoriile, doctrinele, formele estetice trec. Foarte repede. Ştim cu toţii. Suntem într-o societate de mare consum. Ne e sete şi foame de toate. De îndată ce o doctrină e inventată, e aruncată în stradă şi fiecare pune stăpânire pe ea. În jurul său se creează un vocabular, se aplică la indiferent ce, devine subiectul cântăreţilor şi al caricaturiştilor. Celebrele Mass Media răspândesc pretutindeni, dacă nu ideea, atunci cioburi din ea, fragmente, cuvinte – şi toţi ascultătorii vor vorbi cu emfază despre Existenţă, Noosferă, structuri, câmpuri epistemologice sau diacronie, ori, cel puţin, despre Op-Art,

happening, diferenţă. O să spuneţi că au existat întotdeauna modele intelectuale sau artistice. Cu siguranţă, de aceea ceea ce mă frapează nu este faptul că aparenţele cuprind în plasele lor de cuvinte formele şi inspiraţiile, ci faptul că le rejectează osemintele atât de repede. Se poate spune că, anterior secolului XX, ideile, doctrinele, operele artistice, penetrau lent, îşi făceau drum cu greutate, dar după ce-şi cucereau locul durau suficient de mult pentru a marca o generaţie. Astăzi, dispariţia lor este rapidă, direct proporţională cu rapiditatea difuzării. Pare că cea mai subtilă, cea mai profundă, cea mai serioasă dintre ideile contemporane se uzează instantaneu. Sutele de mii de limbi care rostesc acelaşi cuvânt îl tocesc foarte repede. Trebuie abandonat. Nu mai înseamnă nimic. E dezosat, veştejit de atâtea respiraţii. Nu ne mai vorbeşte, după ce a putut stârni polemici violente, câteodată resentimente. Trebuie căutat altceva. O altă filosofie, o altă artă, o altă expresie. Şi totul foarte repede. Suntem avizi de nou. Nimic nu ne mai poate satisface aspiraţiile. Ce progres! Uitaţi-vă la răspândirea inegală, pe parcursul istoriei, a invenţiilor noastre intelectuale, estetice. Nicio altă epocă n-a cunoscut atâtea. Dar dacă obiectul nou se epuizează atât de repede, nu e oare pentru că noi suntem (şi poate doar) consumatori, înainte de toate? îi digerăm pe Schönberg sau Berg la fel de repede cum ne digerăm iaurtul. Şi vrem de îndată altul. Acestea nu sunt decât aparenţe. Iar aparenţele sunt fugitive. Trăim într-o aparenţă de gândire, într-o aparenţă de artă. Acest joc de oglinzi trebuie mereu reînnoit; cea mai mare subtilitate, cea mai mare profunzime, se reduc la o schimbare de costumaţie, pe care textilele artificiale o fac foarte la îndemână. Dar nu e nimic mai firesc, socotiţi dumneavoastră, cunoaştem, ca accelerarea istoriei... înţeleg. Totuşi nu mă pot decide decât cu o oarecare tristeţe să văd aruncate la gunoi lucruri care ieri erau considerate artă magnifică sau gândire profundă. Apariţia a patru filosofii totalizatoare şi decidente (poate chiar

cinci) într-o singură ţară doar în treizeci de ani mi se pare îngrijorătoare. Admir fertilitatea. Dar cunoaştem situaţia acelor bătrâni care mai vor să facă dragoste… Un asemenea consum uriaş mă face să cred că nimic nu mai ajunge la centru şi că de la centru nu mai vine nimic. Jocul e de ajuns, inima nu mai contează. Această accelerare a tuturor obsolescenţelor mă face să cred că poate nici nu mai există inimă.

Cum să nu evoc în această discuţie despre hiperconsum şcoala de sculptură cea mai recentă (arta cinetică) şi declaraţiile fondatorului ei, Jean Tinguely: „Artiştii se adaptează ritmului timpului lor, păstrează contactul cu epoca lor şi mai ales cu mişcarea perpetuă şi permanentă”. Şi încă cum! Trăim în secolul în care, din punct de vedere estetic, inovaţia reprezintă o valoare prin ea însăşi. Nu mai există nici conţinut, nici repere, nici puncte fixe. Frumuseţe, semnificaţie – toate acestea sunt depăşite! Există doar metode, doar inovaţii întemeiate pe convergenţa dintre o societate de consum şi mitul progresului. De aici, imposibilitatea de a da naştere unui stil. Nu poate exista un stil – oricare ar fi acela – şi, dintr-o asemenea perspectivă Picasso este cu adevărat pictorul timpului său, genial desigur, dând mărturie despre incoerenţa absolută rezultată dintr-o coerenţă ce tinde spre absolutizarea structurilor. În felul acesta, arta este evacuată, în conformitate cu categoriile burgheze, şi redusă, în absenţa unui stil, la funcţia unui stimul episodic.

Trebuie să înfăptuim repede. Acceleraţia ne impune să mergem mereu mai departe, mereu mai repede, mereu mai energic. Actele de bravură se cer depăşite în permanenţă. În domeniul intelectual şi artistic ceea ce ne caracterizează e îndrăzneala extremă. Fiecare pas, fiecare moment care trece, ne vor mai îndrăzneţi decât înaintaşii noştri de acum o oră. Se bat adevărate recorduri sportive. Doar că aici avem, în plus, şi pălăvrăgeala. „Domnilor şi Doamnelor, un salt mortal cum n-aţi mai văzut niciodată!” Te-ai putea crede la circ.

Dar cel puţin acolo artiştii îşi riscă pielea. Denunţ. Contest. Pun în discuţie. Şochez. Scandalizez. Ţin predici. Critic fără încetare conştiinţa umană. Dezvălui tot adevărul… despre ce? Din moment ce cutare idee a fost lansată, cutare formă estetică, cutare sistem – trebuie să porneşti de acolo, nimic din ce a fost înainte nu mai contează. Nu mai e vorba de a aprecia un adevăr sau un non-adevăr, e vorba, pur şi simplu, doar de progres. Dacă am ajuns deja aici, eu nu mai pot privi înapoi şi trebuie să fac un pas mai mult în aceeaşi direcţie. Omul de teatru a avut îndrăzneala să înfăţişeze pe scenă un sărut adevărat. Următorul va face mai mult. El o să înfăţişeze mângâieri adevărate – iar următorul nu mai poate da înapoi, va înfăţişa o acuplare adevărată, deocamdată ascunsă după nişte perdele, dar următorul… Şi la fel se petrec lucrurile şi în domeniul ideilor, al picturii, al muzicii. Să fii mereu tot mai îndrăzneţ! Filosoful a pus în discuţie limbajul – ei, bine! trebuie să accepţi această nouă poziţie. Nu e permis să conteşti, să te întrebi, să refuzi – ar însemna să fii retrograd. Să priveşti chiorâş spre trecut – înseamnă să nu fii la curent cu ultimele nivele de evoluţie! Iremediabile acuzaţii! Din momentul în care o idee a fost lansată nu mai poţi gândi, pur şi simplu, ca înainte, ca şi cum ea n-ar fi fost pronunţată. Am auzit de sute de ori acest argument. Dar nimeni nu se întreabă dacă nu cumva ideea proaspăt lansată nu este o stupiditate şi dacă, după toate acestea, chiar nu putem gândi efectiv fără a ţine seama de ea. Dacă e o idee contestatară, care neagă, care denunţă, va fi acceptată ca atare. Dar e nevoie mereu de tot mai multă îndrăzneală. Contestarea poate atinge şi inima. Marile pasiuni, marile credinţe, marile opere; e vorba, înainte de toate, de a devaloriza, de a micşora, de a mediocriza tot ce omul a socotit până acum că este bun, viabil şi sigur. Contestarea este considerată viabilă în sine, ca o probă absolută a libertăţii.

Va trebui să ne întrebăm în curând dacă poate fi pus orice în discuţie şi dacă nu există, întâmplător, şi nişte

obiecte privilegiate, considerate intangibile. Dacă nu cumva există doar anumite domenii în care contestarea este legitimă şi din ce cauză. Deocamdată constatăm doar că ne-am lansat pe acest drum legat de îndrăzneala extremă a spectacolelor şi a contestaţiei, în care descoperim expresia libertăţii noastre. Vedeţi cât suntem de redutabili şi curajoşi. Acum vom proclama tare şi răspicat, evitând orice ambiguitate, că Dumnezeu a murit. Ajunseserăm şi aici. Desigur (dar nu vrem să ştim de asta) burghezul îl asasinase deja în toată legea. A rămas doar aparenţa, credinţa, ideologia. Acum, le omorâm noi pe acestea. Teologii ne vor arăta că e vorba de Dumnezeul religios, nu de Dumnezeul Iisus. Dar subzistă două lucruri importante: mai întâi formula – iar publicul nu reţine decât formula care îl readuce la unitatea fiinţei sale şi îl justifică: nu se mai credea în Dumnezeu de multă vreme, dar nimeni nu îndrăznea să mărturisească; acum teologii o permit… Trăiască teologii atei! Succesul miraculos al unei cărţi atât de puerile ca *Honest to God* arată în ce mare măsură această îndrăzneală extremă coincide cu starea comună a tuturor occidentalilor. Şi, al doilea fapt important: această negare, această aneantizare a lui Dumnezeu îi uneşte într-un soi de fraternitate atât pe creştini, cât şi pe necreştini. Nu mai există nicio partiţie între cei care cred şi cei care nu cred – umanitatea s-a reconstruit, în sfârşit, ca întreg! în marea groapă a absenţei proclamate a lui Dumnezeu.

Această aneantizare, facilitează multe alte lucruri, mai ales legate de sexualitate, de vreme ce proclamă dispariţia moralei. Vechea morală era cam stânjenitoare din acest punct de vedere. Libertatea a triumfat din plin şi aici!

Omul este adult, şi-a ucis tatăl şi mama, precum şi pe Dumnezeu în calitate de tată. Trebuie să se conducă după cum crede de cuviinţă. Să mai reamintim o dată că acum ne situăm la nivelul ideologiei: din punctul de vedere al acesteia, omul este în totalitate vacant şi îşi inventează propriile reguli.

Este reprezentat ca acţionând în mijlocul unui vid uriaş. Pune în discuţie tot. îl ridică în slava cerului pe Sade care i se pene biruitorul moralei. Formulează această platitudine nemuritoare: „Suntem judecaţi de judecăţile noastre asupra lui Şade” (Sollers) pentru a-şi proba propria libertate. Suntem tot în domeniul îndrăznelii – şi al marii victorii asupra inexistentului. Dar ceea ce nu există lasă în urmă un gol. Lichidarea valorilor, a virtuţilor, a regulilor, a principiilor nu generează nimic. Nu cred că putem să-l luăm în serios pe celălalt Şade, pe penibilul, pe plictisitorul, pe conformistul acela care a acumulat toate neghiobiile ideologico-politicosociale ale timpului său, pe grămada aceea confuză de discursuri găunoase despre om, societate, politică, ştiinţă, ce a tot repetat nişte lucruri care, după Rousseau, ar fi putut fi colportate de către oricine. Dumnezeu e mort. Morala e moartă. Dar e mort şi omul. Trebuie să fim consecvenţi şi să mergem până la capăt (şi poate că acesta nu e tocmai capătul) cu omul dizolvat din punctul de vedere al condiţiei sale sociale. Ştim asta demult. Dar trebuie mers mai departe, iar activitatea ideologico-intelectuală o face cu consecvenţă. Omul nu mai contează; nu mai există decât structuri. Ştiu că nu asta este exact ideea lui Levy-Strauss, dar ceea ce s-a spus despre ea trebuie reţinut, pentru că, la nivelul omului are o importanţă majoră. Există moduri de organizare diferenţiate, sisteme combinatorii, în interiorul cărora omul este redus la rolul de funcţie, de jeton al unei maşinării automatice. Omul nu există – punct paroxistic al materialismului! în sfârşit, un marxist consecvent trage concluzia aşteptată de multă vreme: nu se mai poate spune „eu”, pentru că „eu” nu există; în loc să spun „eu merg” trebuie să spun „se merge”, căci totul a devenit anonim şi depersonalizat. Un marxist consecvent nu poate spune decât aşa, pentru el omul fiind lipsit de posibilitatea de a fi individ. Marx n-a mers suficient de departe, dar din fericire, îndrăzneala noastră intelectuală ne permite să rectificăm timiditatea lui Marx în această privinţă. (Va

trebui să ne întrebăm şi de ce o asemenea negare a omului este posibilă tocmai în momentul acesta.) încă puţin efort. N-am mers până la capăt cu aneantizarea omului. Omul? Dar asta, ia te uită, este o idee recentă. Altă dată nu exista niciun interes pentru aşa ceva. N-au trecut decât vreo o sută sau două sute de ani de când a fost elaborată ideea de om. Şi iată că asistăm la declinul ei. De altfel, e bine că omul o să dispară. Căci doar graţie acestei eliberări, la care am ajuns în cele din urmă, am putut începe să „gândim”. Marele obstacol din calea gândirii era omul. În zilele noastre nu se mai poate gândi decât în vidul lăsat de absenţa omului, căci acest vid nu sapă o breşă, nu reprezintă un gol care trebuie umplut; el este nici mai mult nici mai puţin decât o repliere a spaţiului unde, în sfârşit, poţi să gândeşti din nou. Ca să vezi! Asta îmi aminteşte de celebra replică a faimosului economist englez Bas table: „omul este o povară pentru economie”. Există doar un obstacol care împiedică economia să funcţioneze bine: omul – un obstacol care ne-a împiedicat până acum să gândim corect. Omul: mereu şi mereu! Dar vom fi în curând liberi! Economia şi filosofia vor avea drumul deschis!

Omul, această neînsemnată creaţie de dată recentă, este pe punctul de a se topi. Nu a existat înainte, nu va exista nici de aici înainte. O fulguraţie scurtă care a luminat, desigur, pământul şi cerul. De profundis. Nimic nu va ieşi din acest abis. Omul readus la starea lui anterioară de inexistenţă! O coerenţă magnifică! Plecând de la puncte de vedere diferite, de la ştiinţe diferite, de la premise diferite, bunii intelectuali ajung la aceeaşi aneantizare a omului. Trebuie că au dreptate, de vreme ce sunt la unison. Se poate pomi de aici şi, constatând că omul nu există, se poate concluziona că nici Dumnezeu, nici morala nu au obiect. „Nu mai există vreo morală posibilă, deoarece gândirea a ieşit din ea însăşi, a devenit propriu-i obiect, fiind în acelaşi timp cunoaştere şi modificare a cunoaşterii despre modul de a fi asupra căreia reflectează;

iar importanţa ei, legată de imposibilitatea lui Dumnezeu şi a moralei, ţine strict de faptul că omul pătrunde în marea indistincţie dintre Celălalt şi Acelaşi". Rebusul poate fi răsturnat, îşi păstrează coerenţa, căci doar e semnul îndrăznelii, al libertăţii, al autenticităţii noastre.

Mărturie importantă a acestei dispariţii a omului, filmul lui Antonioni, *Blow up*, este prezentarea sclipitoare, strălucitoare, teribilă unei lumi în care fiinţa vie nu mai este dorită ca vie. Ducerea la perfecţiune a idealului unui spectacol de aparenţe, instituit de burghez, care a constituit sistemul acestuia şi pe care acum mâinile noastre neburgheze, mâinile noastre de artişti, intelectuali, tehnicieni, socialişti, l-au dus până la gloria lui deplină. Nu se mai vorbeşte decât de „luări de cadre", nu se mai atinge, nu se mai priveşte nimic, totul e fixat cu ajutorul obiectivului, iar violul este comis de la distanţa focală. „Ciudat dans lasciv al modelului său, pe parcursul căruia au loc mişcări de apropiere, dar, printr-un transfer neobişnuit, posesia reală a corpului fetei este substituită de declanşarea tot mai frenetică a aparatului fotografic, cel de-al treilea martor, suveran, al unui act ce nu are loc, fiind doar mimat. Apropierea corpurilor nu trebuie să se producă, căci ar distruge spaţiul irepresibil al privirii fotografice" (J. M. Benoist). Am ajuns la punctul extrem, deoarece în această conjunctură extremă nu mai e vorba decât de o căutare de aparenţe. Iar în acest univers de aparenţe este semnificată tocmai situaţia noastră reală. Dar bunul domn Armand nu şovăie să considere că avem de-a face cu un mare progres, căci imaginea poate fi înţeleasă instantaneu de oricine. Nici nu-i dă prin cap că acest univers al imaginii ar putea însemna o trecere cu buretele peste realitatea omului. În felul acesta, domnul Armand intră în rândul fericiţilor noştri gropari.

Oare astăzi mai există ceva? Cu siguranţă, această îndrăzneală! îndrăzneala de a crea pentru om. Dar trebuie remarcat, în primul rând, că aceasta este o creaţie a aneantizării. Creaţie estetică, proliferantă, furibundă,

exaltată. Este vorba de o muzică care încearcă mai ales să nu exprime nimic omenesc, să devină o algebră, o artă combinatorie complexă, o muzică algoritmică şi, prin aceasta, în acelaşi timp, perfect de pură, abstractă, nemaicomportând nici mesaj, nici sens, nici emoţie. Este vorba de un teatru care ne pune la dispoziţie, într-o stare brută şi într-o manieră esoterică, dezordinea, incoerenţa, inumanitatea perfectă, în timp ce pretinde că ar avea un mesaj. Are doar unul singur: absenţa oricărui mesaj posibil. Este vorba despre o pictură în care nu mai trebuie să cauţi nimic şi despre un nou roman care atestă, la rândul lui, dispariţia radicală a subiectului. Descriere minuţioasă a obiectului prin obiect, sau, mai exact lipsa de distincţie esenţială a subiectului în raport cu alte subiecte, a subiectului în raport cu obiectul. Nu mai contează cine spune „Eu” (dar cum acest „nu contează cine” nu poate fi distins, nici nu ne face să distingem între Ursule şi Henri, el se reduce la „se”):

În ciuda studiilor recente, situate pe alte poziţii, care încearcă să demonstreze subiectivitatea noului roman şi rolul important pe care îl joacă acolo subiectul, el se caracterizează prin indistincţia subiectelor, prin primatul unui univers reificat de obiecte, căruia omul numai îi aparţine. Iar sentimentele omeneşti exprimă nişte relaţii în care obiectele beneficiază de o permanenţă şi de o autonomie care fac pierdute personajele (Robbe-Grillet). Dacă oamenii sunt trataţi aici ca nişte obiecte, este pentru a da expresie unei realităţi, căci, cu cât personajul dispare, cu atât obiectele vor ocupa tot mai mult teren (aşa cum se întâmplă şi în societatea actuală) şi vor deveni, doar ele singure, dătătoare de sens. Atunci când este descris, omul nu mai este decât un voyeur, care nu are nici posibilitatea, nici intenţia de a interveni în viaţa socială: există pe de o parte o pasivitate tot mai mare a oamenilor, iar pe de altă parte, o dezvoltare a mecanismelor automatice ale societăţii de care dă seama noul roman.

Singura lui slăbiciune este aceea că aici obiectele par

să aibă în continuare o identitate – şi că autorul care descrie o clanţă nu o face folosindu-se de termenii descriptivi ai unui şervet sau ai unui crucişător. Aceasta mi se pare o slăbiciune, căci, dacă e de la sine înţeles că nu există nicio diferenţă posibilă între „Eu-Tu-El”, în noul roman obiectele se mai supun totuşi unei ordini – ceea ce este evident fals, din moment ce aceasta implică prezenţa unui spectator care este un „Eu”. Dar să nu ne alarmăm, mai există un singur bastion care rezistă: limbajul. Omul nu mai există (iar ideile sale cu atât mai puţin), dar îi rămâne limbajul. Omul se spune. Asta e tot şi e genial. Robbe-Grillet declară: „Scriu pentru ca să aflu de ce scriu”. Faptul de a vorbi sau scrie este singurul pe care îl putem reţine. Vorbirea vorbeşte... în consecinţă, se întâmplă ceva – nu se poate trece dincolo de omul acesta care se spune. Căci aceasta permite accelerarea eliminării, a aneantizării. Redus la vorbire, omul nu mai depinde decât de câteva sunete. Iar acum ştim că, deşi e puternic structurat, e esenţialmente structură, limbajul nu e nimic, nu conţine nimic – arbitraritate pură, pură gratuitate. Limbajul nu spune nimic. Iar fără limbaj nu mai există nimic, doar un abis.

Limbajul îşi întinde fumul deasupra unui deşert. Nu trimite la nimic, fiindcă nu există nimic – nimic real, iar omul şi Dumnezeu nu sunt nişte referenţi posibili ai limbajului. El poate trimite doar la o operaţiune tehnică. Dar, din momentul acela nu mai este limbaj, este un corespondent, un reflex al sistemelor mecanice. Nu mai serveşte la comunicare, în pofida a ceea ce cred oamenii de treabă. Este alcătuit doar din cuvinte moarte. Vorbesc, dar tu nu poţi înţelege ce spun. Eu dau nume lucrurilor, dar ele nu se numesc aşa. În natura lor nu există nicio marcă distinctivă. Rătăcesc printr-o arbitrarietate vidă. Semnul nu mă trimite către nimic. El se mărgineşte la a fi prezent acolo, a fi prezent în calitate de semn. Semnificantul a câştigat în raport cu un semnificat a cărui existenţă nu e certificată de nimic. Totul a fost redus la

acest semnificant şi la posibilităţile sale combinatorii, cu atât mai stricte cu cât nu trimit la nimic şi nu-mi mai rămâne decât să mă joc cu această sistematică. În felul acesta, bucla se închide perfect. Dumnezeu care revelează în Cuvânt – omul care se spune. Toate îşi atestă inexistenţa prin insignifianţa limbajului. Nimicul vorbeşte cu nimicul despre nimic.

* * *

Dar, prin faptul acesta, eu sunt miraculos de liber.

Pot să spun tot şi să inventez tot. Chiar la modul ştiinţific. Un exemplu relativ recent cu privire la această creaţie nimicitoare ne-a fost oferit de dl. Goldmann în legătură cu jansenismul. Dl. Goldmann e un mare cunoscător al jansenismului, dar acum era vorba să-l explice, şi nu oricum, ci cu ajutorul relaţiilor lui structurale cu clasele sociale. Aceasta dă nişte rezultate admirabile. Dumneavoastră credeţi poate că jansenismul era reprezentat de marele Amauld, de doamnele de la Port-Royal, Pascal şi, la rigoare, Racine? Aceste lucruri bine încetăţenite şi la fel de bine cunoscute nu mai sunt astăzi de actualitate. Nu mai sunt de luat în considerare, căci nu corespund criteriilor inventate de dl. Goldmann pentru a caracteriza jansenismul, conform analizei sale sociologice, drept o ideologie a nobilimii de robă. Această nobilime de robă îi corespunde unei anumite funcţii, ocupă un anumit loc, are, aşadar, o anumită ideologie. Adevăratul, curatul jansenist nu este acela care împărtăşeşte teologia lui Jansenius (sau cel puţin pe cea atribuită lui), nu este acela care se declară jansenist. E lesne de arătat că nu există doar un singur Pascal – şi că Pascal cel din *Provinciale* nu este acelaşi cu cel din *Cugetări*; au existat, de fapt, doi şi au exprimat structuri diferite. Se înţelege de la sine că omul Pascal nu prezintă niciun interes; el nu este decât un produs divizat în tranşe de structuri diverse (deşi dl. Goldmann recunoaşte că există o anumită înrudire între ele). Aşadar, toţi aceşti jansenişti arhicunoscuţi nu sunt adevăraţii jansenişti, pentru că nu corespund exact tipului

de jansenist relevat printr-o bună metodă ştiinţifică, structuralist-genetică. Şi se trasează portretul celui care ar trebui să fie adevăratul jansenist. Se alcătuieşte un „model”, cuvânt miraculos, care îţi permite să spui orice plecând de la o metodă aşa-zis riguroasă, căreia nu i se poate aduce nicio obiecţie, pentru că nu face referinţă nici la real, nici la adevăr. În ştiinţele sociale de astăzi nu există minciună mai la îndemână decât metoda modelelor. Acest model este mai exact decât janseniştii în came şi oase, deoarece se prezintă în stare pură, asemenea unui corp chimic. Şi, astfel, aflăm ce era jansenismul: graţie presupoziţiilor noastre şi întrebuinţării unei metode pe care mi-o propun şi a cărei precizie este pur intrinsecă prin raport la criteriile pe care mi le-am fixat eu însumi. Şi atunci se produce miracolul: descoperim că acest jansenist în stare pură a existat Nu se bucură de nicio faimă, nu prezintă nicio importanţă, nici doctrinală, nici politică, nici socială, nici morală; acest abate Barcos, „uitat de istorie” (ce drăguţ!) n-a avut altă importanţă decât cea pe care i-o conferă dl. Goldmann. Dar îi corespunde cu exactitate modelului. Deci, el reprezintă în acelaşi timp proba că modelul este bine construit şi ştiinţific, şi că Pascal, Amauld etc. n-au fost decât jumătăţi sau sferturi de jansenişti, în comparaţie cu acest necunoscut, a cărui puritate însăşi este garanţia inexistenţei sale. Iată o frumoasă întrebuinţare a neantului prin care plutim, o întrebuinţare ce ne permite să ne construim imaginile gratuite şi să le postulăm mai adevărate decât un real demn de dispreţ, odată ce le-am descoperit cu ajutorul talmeş-balmeşului metodologic al unei pseudoştiinţe. Iar dl. Goldmann este un nou Laplace care, printr-o analiză ştiinţifică pură, descoperă o fiinţă nouă, o planetă despre care nimeni n-a auzit vorbindu-se până acum. Toată lumea se arată foarte serioasă în faţa unor asemenea arcane. Pentru că dl. Goldmann îi aparţine camarilei. Eu te laud şi te glorific. Tu mă lauzi şi mă glorifici. Ne lăudăm şi ne glorificăm reciproc. Această admiraţie mutuală dintre

intelectuali securizează ideologia neantului: dacă nu există decât ceea ce spunem, faptul că o spunem antrenează după el existenţa noastră.

* * *

Există, totuşi, două ideologii care mai rezistă şi care au încă un conţinut. Doar acestea două: creştinismul şi marxismul. Dar, printr-o întâmplare stranie, tocmai doctorii lor sunt cei mai inventivi în privinţa aneantizării. Din creştinism s-au născut teologiile morţii lui Dumnezeu. Din marxism au apărut filosofii-antropologii-sociologii care vorbesc despre insignifianţa istoriei şi a limbajului. Ca şi cum viruşii ideologiei neantului s-ar fi dezvoltat în mediul care le este în aparenţă cel mai ostil. În aparenţă. Căci acest mediu ideologic era deja ruinat, contaminat, erodat de influenţa burgheză; era deja asimilat societăţii burgheze. Şi asistăm astfel la un fenomen destul de remarcabil: această proliferare se produce tocmai sub pretextul de a le reda creştinismului şi marxismului puritatea originară pierdută. Se vede destul de limpede că se vrea, fără să se mărturisească, ca şi unul şi celălalt să fie asimilaţi, în ultimul lor stadiu, acestei societăţi pentru a-i sluji interesele. Se caută atunci punctul de ruptură; se doreşte eliminarea oricărui raport cu această societate. Se pretinde, pentru a se ajunge aici, revenirea la originile cele mai autentice ale creştinismului, ale marxismului. Dacă este regăsită puritatea lor de la început, atunci vom fi din nou în aceeaşi situaţie de conflict în raport cu societatea în care care au fost primii creştini, primii marxişti în raport cu a lor. Iar creştinii sunt obsedaţi mai ales de amintirea Reformei: întoarcerea la puritatea originilor. Dar mijlocul folosit se dovedeşte foarte interesant: creştinismul şi marxismul sunt golite de conţinutul lor. Primii apostoli s-au înşelat, n-au înţeles nimic din realitatea lui Iisus Hristos. Învierea precum şi separarea Omului de Dumnezeu la un moment dat nu sunt fapte istorice. Dumnezeu nu există. Credinţa îşi creează obiectul. Textul biblic este esenţialmente dependent de nişte factori culturali – ceea

ce, de 1960 de ani, a fost luat drept creştinism este, de fapt, o viziune metafizico-filosofică precis localizată. Dragostea creştină (agape) nu este diferită de dragostea păgână (eros). Ansamblul a ceea ce se cheamă Revelaţie este o formă mitică – Biserica a trădat creştinismul, şi orice creştin adevărat trebuie să contribuie la distrugerea ei. Subzistă, în cele din urmă, doar relaţia în plan oizontal, de la om la om; în cadrul acestei relaţii, prin care mă pun în slujba celuilalt îl întâlnesc pe Iisus Hristos, şi numai acolo. Trebuie să se ţină seama că această relaţie este deja un miracol, de vreme ce cuvântul nu există, a murit şi şi-a pierdut sensul. Nu caricaturizez: mă mărginesc să adun laolaltă frazele şi formulele diverşilor autori, care, adunate în felul acesta, îşi dezvăluie caracterul de neant. Creştinismul supravieţuieşte, aşadar, ca ideologie, însă e supus unor asemenea transformări, încât nu mai exprimă nimic din ceea ce s-a considerat până acum că ar constitui realitatea vie a acestei credinţe. Supravieţuieşte o schemă descărnată, o relaţie vagă, indecisă, nesigură (careva fi numită „deschisă” şi „non-directivă”) cu ceilalţi; iar un asemenea creştinism devine, la rândul său, o sursă abundentă a nimicului.

Aceleiaşi operaţiuni i-a fost supus şi marxismul. Marxiştii se găsesc în aceeaşi încurcătură ca şi creştinii. Pentru că se confruntă cu o lume schimbată? Cu transformările rapide din societate? Acestea sunt aspecte superficiale. Mi se pare că răspunsul adevărat este: creştinismul şi marxismul au fost asimilate de către societatea burgheză şi nu ştiu cum să iasă din această situaţie. De multă vreme gândirea lui Marx a fost supusă unei operaţii ciudate: separarea totală dintre metodă şi conţinutul concret al operei lui Marx. Evoluţia prevăzută a statului, dispariţia lui? Mecanismul riguros al contradicţiei dintre socializare şi amplificarea proprietăţii private? Trecerea necesară la socialism? Data ei apropiată? Evoluţia economică a sistemului? Pauperizarea absolută? Diminuarea clasei burgheze? Imposibilitatea capitalismului

de a face faţă crizelor? Imposibilitatea revoluţiei într-o ţară subdezvoltată? Toate acestea, ca şi multe altele, sunt erori de conţinut lipsite de importanţă. Ceea ce ne interesează nu este descrierea economică făcută de Marx, ci metoda lui. Metoda salvează tot. Ea este Marxismul. Subliniindu-se de altfel că această faimoasă metodă n-a fost niciodată expusă, explicitată de Marx. Ea este construită cu ajutorul unor frânturi de frază de nişte eminenţi marxologi.

Mai nou, şi ca o bună mărturie a încurcăturii de care vorbeam, vedem născându-se, la concurenţă una cu cealaltă, două interpretări: una de o rigoare extremă, cealaltă suplă. Unii consideră că trebuie să se revină la teoria marxistă pură – şi plecându-se de la nişte texte bine analizate, dar privilegiate, s-a construit o gândire a lui Marx de o sută de ori mai exactă şi mai absolută şi s-a dat deoparte nu doar ceea ce s-a considerat până acum a fi marxism. Engels şi chiar Marx însuşi au fost trecuţi prin sită. S-au eliminat fără cruţare toate punctele în care aceştia s-au rătăcit prin propria lor gândire, în acelaşi timp, au venit însă şi alţii să ne spună că, de fapt, marxismul e infinit mai suplu. Aţi crezut că există o determinare a suprastructurilor de către infrastructură? Ce eroare! Determinarea e reciprocă. Alienarea? Nu, jocul e mult mai complex. Dialectica? Marx s-a înşelat când a spus că dialectica hegeliană trebuie pusă pe picioarele ei. E mult mai complicat. Toate se influenţează. Nu există niciun proiect, nicio evoluţie, nici previzibilă, nici măcar explicabilă la limită. Istoria este aleatorie, fiecare situaţie este rezultatul a mai de factori, unii supradeterminanţi. Dar care? Plutim prin complexificare şi incertitudine. În felul acesta, creştinismul şi marxismul supravieţuiesc ca ideologii ce dispun de o anumită pozitivitate, cu condiţia să fie total vidate de conţinutul lor solid, să fie lichefiate, adaptabile la cerinţele noi ale unei gândiri nesigure, care se declară deschisă şi planetară, deşi nu e decât nevertebrată. Devenite de nerecunoscut, în cele din urmă, pentru că, la rândul lor, conţin ideologia neantului.

IDEOLOGIE ŞI REALITATE

Aceste discursuri despre limbaj, despre structuri, despre morală, despre artă, constituie, în modernitatea, rigoarea, aparenţa ştiinţifică şi difuzarea lor entuziastă, o adevărată ideologie. Această ideologie, multiplă, cu faţete strălucitoare şi seducătoare, cu un luciu ştiinţific şi neo-umanist, este importantă exact în măsura în care dă seama despre realitatea socială. Oricât de noi, de îndrăzneţe şi de contestare le-ar fi formulele, iată că, foarte repede, ele nu ne mai apar decât ca nişte mărturii demne de compasiune despre o realitate pe care refuzăm să o vedem. Se construieşte o realitate teoretică şi se declanşează, cu mare tam-tam, războiul împotriva ei. Ajungi să te dai revoluţionar, novator în gândire şi să fii admirat în *Nouvel Observateur*. Dar nu faci decât să exprimi în chip jalnic realitatea profundă a unei mişcări care nu depinde de noi. Şi pe care nu o iubim, de vreme ce ceea ce se contestă, de fapt, în societatea noastră e omul.

Desigur, nu accept fără rezerve interpretarea unui anume marxism, potrivit căruia o ideologie nu este nimic altceva decât răspunsul, reflex sau ascuns, al omului în faţa unei situaţii concrete. Cred că nu se întâmplă întotdeauna aşa. Dar trebuie să recunosc că în societatea noastră omniasimilatoare această formulă simplă dă seama exact de condiţia noastră obiectivă. Ideologia neantului, căreia i-am decelat semnele, este doar un simplu ecou al realului şi, totodată, o încercare de a ascunde realul.

Când nemuritorul nostru domn Armand enunţă pe un ton doct, ca un adevărat înţelept al Europei că „toate ideologiile sunt perimate, la fel de perimate ca şi structurile economico-politice cu care sunt contemporane, ele au fost elaborate înainte de a doua fază a revoluţiei industriale, cea care a deschis era abundenţei şi a planetarizării”, mă tem ca nu cumva cel perimat să fie tocmai dl. Armand (Louis), de vreme ce metaforizează folosindu-se de nişte ideologii atât de perimate cum sunt cele ale abundenţei şi planetarizării. Domnia sa nu se prea

situează în centrul problemei şi ignoră, în mod evident, care sunt ideologiile care mai supravieţuiesc şi actualmente.

Primul pas spre instituirea neantului se efectuează plecându-se de la contradicţia dintre o reeditate ascunsă (aceea a reificării omului – efectul real al dezvoltării tehnice) şi un fel de mitologie care construieşte o teorie coerentă a aparenţelor, făcându-ne să credem că totul merge cum trebuie: bunăoară fecunditatea estetică, stabilirea de relaţii umane datorită comunicării, democraţia socială şi planificarea democratică, eliberarea bărbatului şi a femeii graţie tehnicii, libertatea morală graţie erotismului, civilizaţia timpului liber etc. Este momentul măştii. Momentul când e imperios ca realul să fie ascuns, pentru ca omul, oripilat de acest real, să nu se revolte şi să nu-şi exprime ura faţă de tot ce se întâmplă în societate. El intră astfel progresiv în neant graţie vehiculului ideologic: este înfăptuirea care are loc în perioada clasei burgheze. Dar când evoluţia este suficient de avansată, sensul ideologiei se schimbă. Doar cei mai retrograzi o păstrează pe cea veche. Însă trebuie făcut încă un pas înainte: ideologia devine justificare, legitimare şi devoalare a realului. „Ei bine – spune ea – iată cum stau lucrurile”. Dar ele sunt aşa de când lumea şi pământul. Omul s-a adaptat. Reconcilierea între real şi reprezentarea lui se produce fără multă bătaie de cap şi acesta este al doilea pas spre instituirea neantului – acela al societăţii burgheze – pe care suntem pe cale de a-l efectua.

Reflexul

Nu trebuie să fii prea răutăcios ca să-ţi dai seama că toată zarva care se face în jurul morţii lui Dumnezeu nu are alt rol decât acela de a menţine validitatea teologilor, în timp ce nimeni nu mai crede în totalitate în Dumnezeu. Teologul se adaptează situaţiei. Nu schimbă cu nicio iotă problema. Astea sunt faptele. Omul modern nu mai crede. Valorile religioase se topesc ca un şerbet puţin alterat. Neantul instituit se limitează să oglindească vidul din

inima omenească faţă de Cel Etern. Să înşurubăm capacul, să proclamăm că ne simţim mulţumiţi, debarasaţi, că am devenit în cele din urmă majori şi că a trebuit să facem asta pentru a ne dobândi în sfârşit libertatea. Ceea ce contează sunt faptele. Dacă teologul sau filosoful gândesc în felul ăsta, nu fac decât să păşească pe urmele poporului de treabă, care s-a angajat cu bravură pe un asemenea drum. Trebuie, totuşi, date nişte explicaţii. Inima – pregătită să înfrunte necazurile, iar necesitatea – transformată într-o virtute. Nu e nevoie să cauţi prea departe prin toate sistemele complicate ale neocreştinismului autentic, ale demitizării, cele deschiderii lumii etc. Moartea lui Dumnezeu este o simplă constatare, în stil de proces-verbal, slobozită ca un cântec de cocoş în speranţa că soarele va fi trezit din nou. La fel se întâmplă şi în ceea ce priveşte morala, curajul, îndrăzneala amoraliştilor noştri, glorificarea lui Miller, Genet şi a altor G. Bataille, bravi cuirasieri de Reischshoffen, a căror vitejie consistă în a forţa nişte uşi, deschise larg cât Arcul de Triumf. Doar în măsura inexistenţei unui comportament moral standard, doar în măsura în care domneşte o mare laxitate sexuală, doar în măsura în care morala este hulită de toată lumea, doar în măsura în care nu mai există valori şi scări de valori comune şi nici nişte moravuri stabile, transmise de la o generaţie la altă, doar într-o asemenea măsură se nasc contestatarii moralei. Ceea ce probează, de altfel, deplina lor adaptare la starea de fapt, lipsa lor totală de iniţiativă, conformismul şi laşitatea lor; ei nu atacă decât ceea ce era dinainte distrus (în esenţă la nivelul moralei sexuale şi al celei de familie), dar se feresc cu grijă să vorbească de valorile actuale rigide şi periculoase: de morala muncii, înainte de toate, de productivitate, de ştiinţă. Acestea au oasele tari, iar bravii noştri cavaleri se prefac, pur şi simplu, că nu le văd. Întreaga ideologie a neantului pe care o descoperim la aceşti detractori ai moralei exprimă doar neantul efectiv al unei morale deja gata distruse, moarte, îngropate şi

putrezite, căreia i se mai exhumează din când în când, cu strâmbăturile de nas de rigoare, câte o zdreanţă intrată în descompunere, verzuie, pentru a i se arăta poporului de treabă cât de urâcioasă este morala şi de cât curaj ai nevoie ca să te iei de ea. Nu contest că este nevoie de toată îndrăzneala bine intenţionată a lui Klossowski şi a altora pentru a forţa un sicriu[62].

Şi descoperim acelaşi raport între ideologia neantului şi neantul despre care se vorbeşte dacă se ia în considerare limbajul. Ce problemă gravă! Contestarea limbajului! Limbajul care se ia pe sine însuşi drept obiect! Câtă dreptate are H. Lefèvre când scrie: „Aducerea în prim-plan a problemelor de limbaj este însoţită de punerea în discuţie a limbajului. (...) Cum să ridici problemele de limbaj fără a face problematic limbajul?” Şi adaugă, cu şi mai multă îndreptăţire, „sau fără ca el să devină problematic”. Dar eu cred că trebuie să inversăm procesul: doar când limbajul este pus în discuţie, când devine problematic, intelectualul începe să formuleze întrebări şi să-şi pună probleme în legătură cu acel limbaj... Cele două mişcări n-au aceeaşi semnificaţie. Într-un caz, omul dotat cu inteligenţă şi cu o libertate suverană este cel care merge, cu îndrăzneală şi în cunoştinţă de cauză, până la luarea în stăpânire a acestui obiect, cel mai profund şi cel mai esenţial, şi ia iniţiativa să îl disece. În celălalt caz, limbajul se topeşte, iar intelectualul, care îl pierde de sub control şi nu îi mai poate da o întrebuinţare valabilă, aleargă ca un şobolan turbat pentru a explica fenomenul şi pentru a-şi păstra o aparenţă de demnitate.

În realitate, acest discurs despre limbaj nu se referă la limbajul în sine, în eternitatea sau în permanenţa istorică sau în realitatea lui umană, ci la limbajul acestei epoci, la limbajul acestei societăţi. Tehnicienii noştri elaborează o teorie a limbajului care este în fapt determinată de mediul lor sociologic. Discursul lor este de

62“ Nu mai insist asupra acestei teme pe care am tratat-o în Exegeza noilor locuri comune.

fapt limbajul acestei societăţi, dar nu reprezintă rezultatul real al unei cunoaşteri, ci o reacţie indusă. De aceea, din moment ce este aşa, se poate avansa ideea că cel care vorbeşte este limbajul. Fireşte, în această societate, vidată de conţinutul său principal, participanţii la jocurile economice, politice, filosofice sau literare stabilesc între ei raporturi care nu ies din sfera unui limbaj fără conţinut, un limbaj cu care indiferent cine poate afirma indiferent ce. Iar în aceste condiţii, sistemul care urmează să fie instituit va fi cu atât mai riguros, cu cât se referă la un obiect mai lipsit de substanţă. Societatea elimină conţinuturile. Se intră, astfel, în stăpânirea unui limbaj despre care se spune că *trebuie* să fie aşa, şi se elaborează sisteme de semne intranzitive, un cod care nu poate fi utilizat pentru a decoda ceea ce nu spune nimic – şi nu avem de ce să ne glorificăm pentru o asemenea „pacienţă”, având de a face, fără îndoială, doar cu un joc pur, care nu se desfăşoară decât pentru a demonstra inexistenţa realului din societatea actuală, şi nu pentru a-şi afirma caracterul raţional şi inteligibil.

E neîndoielnic că limbajul s-a devalorizat, s-a destructurat, e „pus în joc”, a încetat să transmită informaţii reale, se lichefiază sub ochii noştri, iar noi nu putem face nimic. Abuzul de limbaj în publicitate şi propaganda videază cuvintele şi frazele de orice conţinut raţional. Repetiţia transformă cuvintele în nişte stimuli lipsiţi de raţiune. Excesul de calificative, întrebuinţarea abuzivă a termenilor, frazele incoerente şi totodată provocatoare, ele şi încă multe alte elemente ce caracterizează panorama de limbaj în care trăieşte omul occidental, arată că acest limbaj este atins ca prin miracol de dezintegrare.

Există astăzi nenumărate opere care fac caz de originalitate, exprimându-se în acest limbaj descompus. O originalitate puţintel cam stătută, dar în sfârşit… lumea face ce poate, iar limbajul fracturat, interjecţional, parodic şi pueril, cu toate onomatopeele ce se găsesc de cuviinţă,

vorbăriile, eliziunile, bla-bla-urile care sunt date drept noutăţi îşi găsesc cel mai bun exemplu în *Verdure* (Gallien). Asemenea mizerabile exclamaţii pretind să exprime libertatea, autenticitatea – atunci când în realitate nu sunt, pe de o parte, decât cele mai plate conformisme la modă, iar pe de altă parte, nu probează decât inexistenţa efectivă a unui limbaj comun. În această privinţă, nu putem decât să trimitem de fiecare dată la admirabila cărticică a lui Robin (*Falsa vorbire*) care, mai bine ca oricare altele şi cu mult înaintea acestora, a izbutit să arate în ce măsură propaganda este o aneantizare a vorbirii şi limbii. Or, trăim într-o lume a propagandei. Abuzăm necontenit de cuvinte. O să evoc doar în trecere obiecţia puerilă pe care o cunosc foarte bine: „Vorbiţi ca un jurist care caută sensul exact al cuvintelor. Dar o limbă nu consistă în gramatici şi etimologii. Adevărata limbă este cea vorbită, cea populară, care ne surprinde acum prin noua-i întrebuinţare. Nu faceţi altceva decât să vă situaţi în afara curentului istoric”. Regret, dar nu asta e problema. Dacă ar fi vorba de limbajul verde sau de turnură populară, n-aş fi neliniştit. Dar limba nu mai transmite nimic. Semnul nu-i mai corespunde niciunui semnificat. El este doar un intermediar lipsit de conţinut prin care se obţin reacţii biologice. Limbajul încetează să mai fie un „sistem de semnificaţii de gradul al doilea”. Să remarcăm cât de repede se uzează cuvintele care trebuie înlocuite tot timpul cu altele noi; nevoia de a-şi fabrica propriul limbaj, cu care se confruntă orice intelectual, pentru a transmite nu idei noi, ci un conţinut care are nevoie de «ista pentru a fi reomologat, vorbăria enormă din societatea noastră, redundanţa constantă. Ascultaţi o emisiune radiofonică: într-o oră de transmisie nu se formulează nici măcar o singură idee. Tot mai important devine picantul, neaşteptatul, surprinzătorul. E „sosul” care facilitează receptarea. Acestei devalorizări, care a fost generată esenţialmente de enorma proliferare a pseudosemnificanţilor cu care mass-media copleşeşte

douăzeci şi patru de ore din douăzeci şi patru planeta, îi corespund două reacţii, care merg, ambele, în aceeaşi direcţie. Pe de o parte e atitudinea disperată a celor care afirmă că nu e posibilă comunicarea de la un om la celălalt, cad nimeni nu înţelege şi nu se înţelege cu nimeni. Iar această disperare se referă la o situaţie reală. Dar nu legată de fiinţa omului, ci de pierderea de sens pe care o cunoaşte limbajul în societatea actuală. Pe de altă parte sunt jocurile de limbaj ale intelectualilor. Dezintegrarea voluntară a frazei, la suprarealişti, echivocurile şi qui-pro-quo-urile la Prévert, Queneau etc., sau reîntoarcerea, pur şi simplu, la strigăt – toate acestea n-ar putea exista dacă limbajul ar mai avea încă sens, structură, conţinut. Căci ele ar surprinde, poate, dar n-ar atrage interesul nimănui; or, ceea ce contează cu adevărat este voga populară de care se bucură Prévert sau Queneau. Aceste jocuri de cuvinte sunt dovada faptului că cuvintele nu constituie decât un joc. Nu se mai poate transmite nimic serios, nimic esenţial, pentru că adevărul frazei este înecat în vacarmul imens al cuvintelor care au devenit sunete. Acum se pot studia structurile limbajului, valoarea lui, se poate încerca fundamentarea tuturor ştiinţelor omului pe limbaj, se pot duce luptele de ariergardă ale intelectualilor care simt că le dispare instrumentul esenţial şi care îşi manifestă în acelaşi timp curajul şi frica în demersul lor de punere în chestiune şi reacreditare. Cu siguranţă că Foucault nu greşeşte atunci când subliniază lipsa de compatibilitate dintre om şi limbaj.

Dar ce eroare face atunci când afirmă triumfător: „Limbajul fiind acolo din nou, omul va reveni la inexistenţa-i senină!” Dar limbajul nu e acolo decât ca preocupare a intelectualului, ca substitut, linie de retragere şi obiect de reflecţie, şi nu e acolo decât în măsura în care nu mai e. Demonstrând contradicţiile în sine ale specialiştilor, Foucault ne anunţă că limbajul, debarasat în sfârşit de om, îşi va putea atinge deplina valoare, iar gândirea va ajunge la plenitudine: va fi posibil

să gândim din nou. Barthes – că limbajul, eliberat în sfârşit de gândire, nemaitrimiţând spre niciun semnificat, va fi pe deplin suveran. Există doar „o plăcere a limbajului – şi această plăcere a limbajului este adevărul lui”; „nu e nimic de văzut în spatele limbajului – iar vorbirea, departe de a fi atributul final şi ultima tuşă a statuii umane, nu-i este decât întinderea ireductibilă” (Barthes). Minunată contradicţie între doi autori care gândesc, totuşi, la fel, dar ceea ce îi uneşte este că nu se întemeiază, niciunul, nici celălalt, decât pe neantul a ceea ce până la ei era socotit a fi baza, cheia, esenţialul, care a fost aneantizat de către obiectivitatea tehnologică, căreia nu-i sunt, niciunul, nici celălalt, fără să-şi dea însă seama, decât produsele fantomatice.

* * *

Şi omul? Coincidenţele abundă. Din punct de vedere filosofic el a fost pus, s-o spunem, în imposibilitatea de a mai spune „eu”. A intrat sub regimul lui „se”? Dar asta nu este decât expresia situaţiei obiective create în această societate care, indiferent dacă le place sau nu sociologilor noştri, este o societate de masă (în sensul şi cu nuanţele pe care le-am analizat în *Propagande* şi în *Iluzia politică*. Nu voi relua aici aceste dezvoltări). Aici omul este conformizat şi integrat cum n-a mai fost de pe vremea perioadei tribale. E identificat cu rolul său social. Este invadat din toate părţile de formaţiunile profesionale şi de activităţile obiective. E uniformizat printr-un stil de viaţă mai diversificat, mai bogat, mai elevat, dar care produce un tip uman absolut identic. Produce în masă. Consumă în masă. Se instruieşte şi se distrează în masă. Nu mai poate lucra decât în echipă. Inovaţiile ştiinţifice şi estetice nu mai sunt creaţii individuale, ci aparţin unor echipe mondiale. Se trăieşte în grup, pentru grup, prin grup. Tot ce i se cere acum omului este adaptarea perfectă la grup.

Oricare ar fi acesta. Cel al vecinilor, cel al întreprinderii, sau cel al cititorilor unui ziar.

Analizele foarte importante ale lui R.J. Lifton[63] asupra psihologiei omului modern confirmă cu exactitate aceste perspective, situându-se în continuarea celor ale lui Erikson, Cassirer şi Boulding. El arată că omul actual este omul în permanentă schimbare. În legătură cu un asemenea om nu se poate vorbi nici despre caracter, nici despre personalitate, pentru că este lipsit de fixitate şi permanenţă. Nu mai există niciun fel de continuitate a persoanei ce ar presupune un raport stabil şi intact între om, simbolurile şi instituţiile sale, un raport care astăzi nu mai există. Acum e vorba doar de un efort permanent reînnoit în direcţia căutării de sine. Şi în această căutare, identică pentru toţi cei se găsesc în aceeaşi incertitudine, se constituie un „model universal al devenirii eului" în funcţie de structurile societăţii moderne. Iar Lifton caracterizează această devenire a eului prin trei trăsături. Mai întâi prin sentimentul, unanim răspândit, al unei „dislocări istorice" provocate de ruptura raporturilor cu simbolurile unei tradiţii culturale care ne alimentau existenţa. În al doilea rând prin invazia de imagini care rezultă din fluxul extraordinar de influenţe culturale neo-modeme revărsat de mass-media, care fac ca individul să fie copleşit de mesaje superficiale şi de elemente culturale prost digerate. În sfârşit, prin explozia personalităţii, asediate, pe de o parte, de o multitudine de idei, metafizici şi valori ce îi sunt permanent semnalate, şi, pe de altă parte, de un haos de fapte, care nu le corespund acestora. În aceste condiţii se poate vorbi despre un om efectiv aneantizat.

La ce bun să extindem aceste analize asupra raportului dintre om şi întreprindere? Asupra relaţiilor umane? Asupra Gulerelor Albe? Asupra mulţimii solitare? Reflecţia filosofică legată de moartea omului răspunde, fără să-şi dea seama, exact condiţiei efective a acestuia în

63 Proteu sau omul contemporan în Analize şi previziuni, 1967, analize care corespund punct cu punct cu cea a psihologiei omului contemporan, pe care am realizat-o în capitolul III din Propagande. (n.a.)

societatea actuală. Tot aşa, ideologia combinatorie, punerea în valoare a structurilor, înlocuirea unei reflecţii asupra acţiunii umane printr-o reflecţie asupra structurilor în care omul este situat în mod aproape necesar, toate acestea corespund cu eliminarea individualităţii de către structurarea tehnicistă a societăţii actuale. Se vorbeşte despre „disoluţia" omului, despre „dezagregarea" lui! Dar cum de nu se observă că deja el e gata dezagregat, ca efect al situaţiei actuale? Omul a fost eliminat progresiv în calitate de subiect (apt de decizii, autonom, singular), de dezvoltarea tehnologică, care i-a impus stiluri de viaţă, comportamente, reguli bine calculate şi sistematizate, din ce în ce mai riguroase. Invazia obiectelor îl supune pe om unei reificări progresive. El trăieşte într-un univers tot mai ticsit de obiecte artificiale şi trebuie să fie, să se situeze permanent în raport cu ele. Este tratat el însuşi ca un obiect atunci când o impun necesităţile organizării, ide producţiei sau ale consumului. Şi în asta constă faimoasa lui reificare în mai mare măsură decât în faptul că e deposedat de munca sa producătoare de mărfuri. Teoria marxistă a mărfii, care explica această reificare, era adevărată acum un secol. Astăzi, ea nu mai reprezintă decât un detaliu. Reificarea este astăzi prezentă în ansamblul sectoarelor de activitate şi în fiinţa omului. Ea se referă în aceeaşi măsură la viaţa lui de familie, la timpul lui liber ca şi la activităţile lui culturale. Reificarea nu mai este legată de o anumită organizare economică, ci de dezvoltarea mediului tehnologic. Iar această reificare are drept corolar eliminarea de pe scenă a omului de către el însuşi. Aşa cum bine a arătat Leroi-Gourhan[64] (*Gestul şi cuvântul*), încă de la începuturile lui, omul, creator de obiecte tehnologice, urmându-şi geniul specific, şi-a creat mijloacele necesare pentru a domina o lume ostilă, dar, în acelaşi timp, orice creştere a progresului tehnic implică o eliminare a omului de către propria lui tehnologie. Iată un

64 André Leroi-Gourhan (1911-1986) - arheolog şi antropolog, specialist în preistorie, istoric al tehnologiei.

aspect care mi se pare ignorat cu desăvârşire: de fiecare dată când înfăptuieşte cu o unealtă ceea ce înainte înfăptuia cu propriile mâini, de fiecare dată când înlocuieşte una dintre acţiunile sale prin acţiunea unei maşini. În felul acesta acţiunea este mai puternică şi mai eficientă şi, fireşte, se poate spune că omul se menţine la comanda ei. Dar există o restrângere progresivă a posibilităţilor de intervenţie directă a omului care favorizează mijloacele tehnice. Sistemul mediaţiilor devine astfel tot mai important pentru o fiinţă tot mai privată de relaţia directă cu mediul ei primitiv, tot mai ruptă de acest mediu. Omul se înlocuieşte pe sine însuşi printr-un ansamblu de aparate. Sfera lui de acţiune personală descreşte pe măsură ce creşte sfera posibilităţilor tehnice. Şi după ce descrie amănunţit progresele acestei deposedări, Leroi-Gourhan pune problema momentului când omul va face ultimul pas şi se va autoînlocui printr-o maşină aptă de a lua decizii, de a crea muzică şi poezie, de a combina rezultatele tuturor experienţelor înregistrate de către maşini. Există, aşadar, un proces de eliminare a omului. Dar nu tehnologia în sine este responsabilă de acest proces, ci omul, care, probabil fără să-şi dea seama la ce conduc deciziile sale, se autosubstituie tocmai prin ceea ce îl elimină. Şi, din acest moment, omul tehnologic ia chipul ucenicului vrăjitor.

Nici formula „Slujitoare-Stăpână” nu exprimă, cu atât mai puţin, realitatea tehnologiei. Se pare că, în mod obscur, omul ascultă de o pasiune a morţii, a propriei sale eliminări, de un fel de instinct sinucigaş. Ar fi o temă de gândit. În orice caz, jalnicele explicaţii ale teologilor în legătură cu caracterul demiurgic al omului nu înseamnă nimic şi nu au niciun corespondent în raport cu lumea reală a tehnicii şi nici cu un real punct de vedere teologic. Există, în fapt, o mare mişcare de contestare a omului ajuns pe culmea puterii sale instrumentale. Când luăm act de filosofia contestării omului a lui Foucault, când acesta constată că moartea lui Dumnezeu este sinonimă cu

dispariţia omului, el vorbeşte, pe drept cuvânt, despre un om *deja* dispărut. Filosofia lui nu este un atac la adresa omului, ci o construcţie ideologică întemeiată pe constatarea că omul a dispărut. Fireşte, nu fiinţa biologică, cu creierul dezvoltat, ci fiinţa înzestrată cu o relativă autonomie, cu o istorie, cu o anumită libertate, cu un anumit sens. Aceasta e cea care a dispărut. Şi nu ca rezultat al unui efort concertat de gândire ce-l copleşeşte pe gânditor, ci prin efortul circumstanţelor materiale, al organizării, al mijloacelor tehnice. Prezenţa tuturor acestor ideologii ale neantului cu privire la om, care pleacă de la premise diferite şi exprimă poziţii diverse, nu este importantă prin ea însăşi. Aceste sisteme n-ar putea modifica o situaţie de natură opusă. Dar ele vin să confirme regula generală conform căreia, încă de la începutul erei burgheze, nu se contestă decât ceea ce este deja gata distrus. Aceste sisteme şi ideologii nu sunt decât martorii faptului. Sociologii pot să conteste existenţa omului-masă, faptul că tehnica produce asupra omului asemenea efecte. Desigur, se poate demonstra cu uşurinţă că omul există în continuare şi că omul de altă dată n-a fost diferit de cel de acum (ca şi cum i-aş fi opus vreodată un trecut fericit, idealizat unui prezent dezastruos). Dar asemenea demonstraţii au de înfruntat un obstacol: existenţa irecuzabilă a acestor ideologii de contestare a omului. Ele sunt suficiente în sine pentru a demonstra că anonimatul, topirea în mulţime, eliminarea individualului nu ţin de ordinea visului, nici nu sunt invenţii ale pesimiştilor, ci o realitate pe care aceste sisteme o înregistrează cu seriozitatea, exactitatea şi indiferenţa medicului legist care decupează corpul victimei. Dar cum să accepţi, totuşi, dispariţia omului, de vreme ce ne aflăm, indiscutabil, într-o epocă de progres şi de dezvoltare? Ce absurditate să crezi într-un soi de regres al fiinţei omului şi al puterilor acestuia, atunci când omul are mai mult şi trăieşte mai mult – ca durată, ca bogăţie şi conştienţă – decât oricând. Atunci când dobândeşte un spor de

conştiinţă: iată că lumea întreagă se simte mişcată pentru că un om a fost arestat în Bolivia. Iată că pretutindeni sporeşte preocuparea pentru cei săraci, pentru cei înfometaţi. Iată cum se îmbogăţesc cunoştinţele fiecăruia, datorită mass-mediei, cum se dezvoltă relaţiile inter-umane. Dar, ajuns aici, trebuie să arăt, în conformitate cu ideologia neantului, că fiecare „mai mult” produce un „mai puţin”. Omul dispune de tot mai multe mijloace pentru a fi fericit, are mai multe obiecte la dispoziţie, mai mult confort, beneficiază de mai multe distracţii şi totuşi este, în mod evident, mai puţin fericit. A pierdut arta de a fi fericit, gustul subtil al lucrurilor elementare care le conferă autenticitate bucuriilor trecătoare. Iată omul căutând cu disperare încă şi mai multe lucruri care să-l facă fericit. Iată insatisfacţia profundă a tinerilor şi plictiseala lor radicală în mijlocul a mii şi mii de distracţii.

Constataţi pretutindeni prezentă ideologia fericirii: omul fericit n-are nevoie de o ideologie care să-i probeze fericirea prezentă sau viitoare. N-are nevoie să se dea în spectacol. Or, tocmai aceasta este situaţia noastră. Omul dispune de tot mai multă siguranţă individuală şi socială: societăţi de asigurare, poliţie, organizare, pensii, şi îşi resimte tot mai intens nesiguranţa fundamentală. Omul occidental se teme. E caracteristica lui esenţială. El plonjează în anxietate. Iar filosofiile angoasei nu sunt rezultatul întâmplării. Ele corespund situaţiei omului care se află în siguranţă. Omul are din ce în ce mai multă conştiinţă, dobândeşte o conştiinţă planetară a lucrurilor, e tot mai conştient de ceea ce se petrece şi, în acelaşi timp, dispune de tot mai puţine posibilităţi de orientare în lume şi de tot mai puţine posibilităţi de stăpânire a acesteia. Este pus din ce în ce mai puţin în situaţia etică în care şi-ar putea exercita conştiinţa, aceasta este dispersată de o diversitate în creştere permanentă, copleşită fizic, pusă în imposibilitatea de a reflecta asupra unei asemenea multitudini de alegeri posibile. Există din ce în mai multe mijloace de comunicare, milioane de informaţii sunt

răspândite zilnic în lume şi, tocmai de asta, calitatea informaţiilor este tot mai îndoielnică (Am explicat pe larg acest mecanism în *Informaţie şi propagandă*, Diogene, 1957). Există tot mai multe contacte umane, fiecare întâlneşte o sută de persoane pe zi, dar chiar de aici rezultă că nu mai sunt posibile adevăratele întâlniri, care cer timp, atenţie, dăruire de sine şi pacienţă. Nu numai că relaţiile multiple nu sunt echivalentul modern al vechilor „relaţii restrânse" de prietenie sau dragoste, dar ele le îngreunează, le împiedică şi, în cele din urmă, le interzic. Există tot mai multe cunoştinţe răspândite de televiziune, călătorii etc. Şi din ce în mai puţine posibilităţi de a-ţi construi o personalitate integrată, armonioasă, echilibrată cu ajutorul acestor cunoştinţe, care, fiind prea numeroase, sunt inutilizabile. În cel mai bun caz, dacă sunt conservate, acestea vor alcătui un fel de dicţionar ale cărei rubrici sunt alăturate în mod arbitrar. În cel mai rău caz, vor genera incoerenţa, un talmeş-balmeş al creierului care, cu cât este mai încărcat, cu atât funcţionează mai prost. Am putea multiplica aceste exemple la nesfârşit, referindu-ne la aproape toate domeniile existenţei umane, pentru a arăta că peste tot un „mai mult" artificial generează obligatoriu un „mai puţin". Lucru prea puţin luat în consideraţie de filosofi şi de sociologi. Dar utilizatorul, cel interesat, omul obişnuit, îl încearcă din plin, fără să-l conştientizeze însă cu adevărat. Însă, în funcţie de această experienţă, de acest sentiment, el se integrează spontan în elaborarea spontanee a unei ideologii a neantului.

Filosofiile care se bucură azi de succes au o soartă ciudată: sunt puţin cunoscute (iar cărţile care le conţin sunt rareori citite), dar beneficiază de o adeziune de opinii cvasi-viscerală. Aşa sunt, de exemplu, aparent opuse, dar conducând în cele din urmă la acelaşi sens, cea a lui Teilhard şi structuralismul. În ambele cazuri, omul percepe obscur (chiar dacă este incapabil să o exprime) că, aruncat într-o situaţie globală dificilă sau periculoasă, el trebuie să

se dovedească stăpân pe mijloacele sale intelectuale şi să-şi găsească un sens. În ambele situaţii, el se precipită în direcţia unei filosofii care corespunde exact cu societatea în care trăieşte. În Teilhard găseşte un fel de metafizică globală care îi dă impresia că totul a fost rezolvat, că o minunată coincidenţă conciliază contrariile, atenuează pericolele, explică evoluţia, integrează obiectele disparate, mecanismele care acţionează în favoarea omului (exact aşa cum făceau filosofia şi economia liberală de la începutul secolului al XIX-lea). Citindu-l pe Teilhard, omul devine sigur de sine însuşi. Acum fiecare lucru este la locul său. Iar mişcarea generală a societăţii îşi găseşte o explicaţie. Teilhard, „profet al vârstei totalitare" îi oferă omului o filosofie care corespunde exact cu nevoia acestuia de a fi consolat de situaţia concretă în care se găseşte. Structuralismul procedează altminteri. Este şi el reflexul societăţii actuale, dar un reflex îngheţat, care admite eliminarea iniţiativei, a spontaneităţii, a căldurii, a iubirii, a creaţiei, a misterului. În ciuda dificultăţii sale, structuralismul place pentru că atinge cu degetul atât rigoarea structurilor, cât şi complexitatea lumii în care trăim. Fără a şti mare lucru nici despre una, nici despre cealaltă, omul se entuziasmează: „Asta era!" Şi, pătrunzând în interiorul acestei filosofii glacificate care pune totul în discuţie, el descoperă suprema satisfacţie de a-şi putea spune: „Din moment ce eu sunt cel care pune totul în discuţie, această primejdie este chiar semnul puterii şi libertăţii mele. De vreme ce pot cerne prin raţiunea mea totul înseamnă că astăzi sunt mai stăpân pe mine şi pe univers decât niciodată!" O, ce mai soldat fanfaron! Ar fi aşa, cu siguranţă, dacă prin intermediul acestor filosofii, omul ar ataca nişte certitudini şi puteri redutabile, dar punerile lui în discuţie se referă doar la zdrenţe şi fum. Ce mai poate însemna să pui în discuţie un limbaj care şi-a pierdut sensul şi un om segmentat în bucăţi chiar de societatea în care trăieşte? După ce moartea şi-a jucat rolul, voi sunteţi cei care adunaţi

resturile, o învingătorilor, o filosofilor! Doar la asta sunt bune prodigioasă înflorire a ideologiilor, îndrăznelile şi excesele mişcării intelectuale din zilele noastre. Toate ideologiile actuale, cu titulaturile lor diverse, cu formele lor multiple, sunt nişte vehicule ale neantului. Asistăm în acest moment la intrarea societăţii în epoca ei de glaciaţiune, sub acoperitoarea unei minunate, bogate, graţioase şi epice dezvoltări fără precedent a ideologiilor. Ele dau seama despre cele ce se întâmplă ascunzându-le. Dar acest curent ideologic care se proclamă drept semnul îndrăznelii şi libertăţii extreme a omului este totodată, în mod indirect, o tresărire spre altceva, martorul ororii omului de actuala stare de lucruri, dorinţa sa de o altă lume şi de alt destin, frica sa de intolerabil, pe care îl caută totuşi, auto-anesteziindu-se progresiv pentru a-l putea suporta.

Voalul

Toate aceste ideologii, cu îndrăzneala şi graţia lor, reflectă realul, îl reproduc, dar nu modifică nimic din soliditatea structurilor care ameninţă omul în epoca actuală. Dacă asistăm astăzi la această glorificare a limbajului, la apoteoza lui, la afirmaţia că totul este închis acolo, că acesta îşi are propria fiinţă şi propriul său conţinut, este pentru că, realmente, nu mai putem spera să acţionăm asupra a nimic altceva. Incapabil de a stăpâni lucrurile, de a schimba societatea, de a modifica structurile din ce în ce mai riguroase ale statului, ale economiei, ale tehnologiei, omul îşi compensează neputinţa demonstrându-şi că limbajul în sine, fără să se refere la un anume semnificat, are, el şi doar el, o anumită valoare. Ideologia neantului nu se ocupă decât de ceea ce este gata aneantizat. Punerea în discuţie, critica fundamentală, nu se referă niciodată la adevăratele structuri ale societăţii. Se încearcă să se prezinte o situaţie care a devenit mai dură decât o stâncă, drept mai fluidă. Se încearcă să se sublinieze uluitoarea mobilitate a unei societăţi care evoluează pe şine de oţel, se încearcă să se

evidenţieze multitudinea de posibilităţi a unei istorii din ce în ce mai determinate. Se vorbeşte despre libertatea de întreprindere a unui om din ce în ce mai condiţionat. Şi, de aceea, se critică ceea ce în aparenţă poate fi luat drept solid, durabil, riguros, dar care în realitate este deja devorat de termite. Iar peste blocul de granit se întinde un voal care pluteşte în vânt. Este pusă efectiv în discuţie puterea statului? Desigur, ideologia neantului nu se leagă de asta. O evită, alunecă pe lângă ea, o lasă de o parte. E mult mai uşor să scrutezi în profunzime esenţa şi existenţa omului, să-i demonstrezi deşertăciunea şi inexistenţa. Aş putea să iau fiecare element constitutiv al societăţii noastre în parte şi să găsesc pentru fiecare din el aceeaşi simfonie în patru tempouri, mereu perfect orchestrată: o creştere o solidităţii, a rigidităţii, a efectivităţii sistemelor şi structurilor.

O indiferenţă prefăcută a omului cu privire la ele, legată de convingerea că ele sunt aşa pentru că nu pot fi altfel.

O pasionantă şi pasionată dezbatere ideologică, cu punerea în discuţie a imaginilor, a credinţelor sau a faptelor deja depăşite.

Şi, în cele din urmă, afirmaţia că acolo rezidă realitatea, singurul element important, adevărata problemă, punctul central al lumii şi al societăţii. Tocmai această simfonie în patru tempouri este ceea numesc ideologia neantului. Omul le atribuie importanţa majoră acelor lucruri asupra cărora mai are încă priză, pe care le poate modifica sau contesta după dorinţă. Cum să facă altminteri? El a dobândit de aproape două secole certitudinea autonomiei sale, a libertăţii şi a atotputerniciei lui. A învăţat să modeleze lumea cu ajutorul instrumentelor inventate de el, şi a redus, prin critica pe care a întreprins-o, posibilitatea oricăror alte demersuri. Şi, privindu-se acum în oglindă şi meditând, ştie că nu poate primi un ajutor decât de la el însuşi. Cum ar putea suporta o situaţie care i-ar pune în discuţie însăşi

realitatea? în schimb, îşi poate afirma încă o dată superioritatea atunci când se pune el însuşi în discuţie. Dar nu de-a adevăratelea. Ceea ce e supus contestaţiei e doar un anumit concept de om şi nu propria-i operă.

Astfel, suntem foarte mândri că l-am ucis pe Dumnezeu. Dar pe care? Sărmani naivi! Dumnezeu doar a devenit altul. A redevenit Moloch. Căci adevăratul Dumnezeu al zilelor noastre este Sfânta Treime Stat-Muncă-Tehnică, care pretinde totul de la voi, oferindu-vă în schimb la nevoie câteva mici favoruri. Acesta ar fi trebuit ucis! Nu bătrânelul cam mâncat de care din *Geneză*. Dimpotrivă, operaţiunea „Moartea lui Dumnezeu” ne permite să ne predăm în totalitate lui Moloch. Pentru că – aşa cum spuneam – Dumnezeu murise deja. Din moment ce nu mai avem nici Dumnezeu, nici Tată, înseamnă că am devenit în sfârşit majori! înainte, copii, pe drumul productivităţii, al naţionalismului! Acolo, cel puţin, ne găsim pe un teren solid, înaintăm în direcţia unor lucruri utile şi măsurabile. Şi dacă insist, dacă reuşesc să demonstrez că întreg fenomenul religios s-a transferat asupra acestor realităţi concrete şi redutabile, atunci îl văd pe interlocutorul meu cum se schimbă la faţă, mă priveşte cu compătimire sau cu furie, în funcţie de temperament, apoi se retrage în vârful picioarelor. Astfel, proclamarea morţii lui Dumnezeu îi permite realităţii dure, concrete, implacabile a acestei lumi de a se înfăţişa drept Dumnezeu, de a se face adorată şi slujită de toţi. Şi cine ar îndrăzni s-o conteste? Şi, în numele cui, de vreme ce Dumnezeu a murit?

La fel: spuneţi „Omul a murit”. Asta trezeşte entuziasmul, e proba puterii spiritului uman. Dar ia spuneţi: „Oare cu ce drept vin şi ne încurcă cu existenţa lor oamenii ăştia de ştiinţă, laureaţii Nobel pentru fizică şi chimie? închideţi laboratoarele, alungaţi-i pe aceşti încurcă-lume, pe aceşti oameni abuzivi, care, de fapt, nici nu există!” O să treziţi dispreţul – pentru că este o afirmaţie de imbecili – sau indignarea, dacă o să fiţi luaţi în

serios. Omul nu poate renunţa la condiţia lui de putere, dar şi-o va exercita asupra unor obiecte debile, a unor simple cenuşi. El îşi dezvăluie tot mai mult – prin îndrăzneala pe care şi-o manifestă la acest nivel incapacitatea discursului său de a acţiona asupra realului.

Atunci discursul se repliază asupra lui însuşi, ca valul care este respins de un dig. Suntem la nivelul unei mici operaţii cosmetice şi pretindem că atingem esenţialul. Când nu mai poţi face nimic, cel puţin mai poţi să vorbeşti. Şi de aici importanţa care i se acordă în zilele noastre limbajului, reflecţiei despre limbaj, vorbirii despre limbaj etc. Omul încearcă să scape de propria neputinţă acordându-i valoare supremă unui obiect care este doar vânt. Dacă limbajul este Alfa şi Omega, trebuie să-l avem în stare pură şi să elaborăm cea mai pură retorică despre limbaj, aşa cum ne învaţă abilul, mult prea abilul R. Barthes.

Marea abilitate constă în a te opri asupra unui obiect inexistent: aşa cum ar fi moda[65], privită în calitate de limbaj, şi de a-i aplica metoda aparent cea mai ştiinţifică, în aşa fel încât să devină posibilă descoperirea unui sistem coerent. Bineînţeles, este vorba numai de aparenţă. Căci începi cu facilitatea extremă de a stabili tu însuţi elementele jocului – obiectul vizat, suportul, variantele – de a stabili speciile, genurile, clasele de excluziune, ajungând aşa la şaizeci de genuri, oferi variante de aserţiune sau de fixare, iar apoi joci potrivit regulilor pe care ţi le-ai fixat singur. E un joc mai puţin izbutit decât şahul, dar, în sfârşit, dă o impresie liniştitoare de soliditate, de coerenţă, de rigoare. E numai aparenţă, desigur. Dar ce mai ştiinţă! Burghezul rămâne epatat: câtă inteligenţă risipită pentru a spune o mulţime de lucruri

65 Barthes, Sistemul modei, 1967. Bineînţeles, nu vreau să spun că moda e lipstă de importanţă; ea este esenţială ca expresie a unui anumit mod de viaţă, a unor curente ideologice, a unor conformisme şi ca proiecţie a modelelor pe care fiecare încearcă să le asimileze. Sunt tocmai punctele pe care Barthes nu le abordează, iar sistemul său îl face să se îndepărteze mai degrabă de ele. (n.a.)

despre nimic, pentru a construi un sistem atât de complex despre nimic şi pentru a elabora o ştiinţă în stare pură, de vreme ce ea nu duce la nimic. Vă asigur că nu pornind de la această ştiinţă se va face vreun progres în cunoaşterea omului. Dar cu ajutorul ei se evită cu grijă problema de fond. Spre exemplu: de ce o anumită modă? Dar asta ar deschide spre anumite conexiuni sociale. Ceea ce ar face imposibilă analiza lui Barthes, care presupune, dimpotrivă, un sistem închis.

Joc de oglinzi şi de aparenţe înşelătoare al unei false ştiinţe căreia nici măcar nu-i poţi contesta vorbăria pompoasă şi lipsită de noimă, pentru că pare că-ţi face cu ochiul, spunându-ţi: „Nu mă poţi prinde!”, ceea ce dovedeşte lipsa de seriozitate a întregului ei ansamblu, cu cât acesta se pretinde mai serios. Dar pentru a atinge puritatea acestor semnificanţi fără semnificat, trebuie înlăturate omul, morala, gândirea… Trebuie să afirmi că binele şi răul sunt nişte noţiuni incerte etc. Fapt de care se îngrijeşte realitatea societăţii contemporane. Or, aceste afirmaţii parafilosofice, aceste demonstraţii minuţios analitice nu doar că permit exaltarea limbajului, ceea ne n-ar fi grav, nu doar că atestă incapacitatea radicală a omului modern de a schimba, indiferent cum, cursul lucrurilor, puterea lucrurilor, dezvoltarea oarbă şi tentaculară a tehnologiei, povara necesităţilor economice, rigiditatea structurilor statale, pe care o bănuim, nu doar că reprezintă ruptura cea mai radicală care s-a produs vreodată între discurs şi realitatea socială, aşa cum s-a demonstrat de o mie de ori, ci joacă totodată un rol pozitiv în această aventură, nu doar pe acela al unui martor sau al unui revelator. Un rol pozitiv? Această abilitate prodigioasă a reflecţiei este aservită în totalitate dezvoltării lumii obiectelor şi alienării. Mai rămânea un singur, fragil şi ultim obstacol în calea moralei triumfătoare a acestei dezvoltări cristaline. Nişte idei depăşite, nişte referinţe tulburi, nişte imagini îmbătrânite, nişte amintiri încă persistente. Desigur, nu se mai credea explicit în

Dumnezeu. Dar rămânea un fior vag, care declanşa încrâncenarea atacurilor şi a mişcărilor defensive. Aveai impresia că nu a devenit chiar totul posibil, deoarece mai există un Ochi de veghe în laborator. Nu mai exista o morală simplistă, cu un Bine şi un Rău limpede definite, dar rămânea în continuare o preocupare pentru valori, o certitudine a existenţei Binelui. Nu se mai credea în excelenţa omului, dar acesta era considerat încă respectabil. Ne indignam de masacrele în masă şi de lagărele de concentrare. Şi mai existau câteva linii de forţă, câteva puncte de reper. Aşa fragile cum erau aceste imagini şi amintiri, atât de criticabile şi de privite cu reţinere, constituiau un factor de îndoială şi de contestaţie. În universul rigid, tehnicist, autoritar pe cale de a se constitui, mai existau încă nişte obstacole şi, plecându-se de la cutare viziune asupra omului, de la cutare credinţă religioasă, validitatea puterilor era contestată. Legitimitatea întreprinderii noastre gigantice era pusă la îndoială. În numele unei anumite elasticităţi a valorilor, a supremaţiei unui Bine anevoie de definit, era recuzat tot ce putea să devină totalitar. Desigur, asta nu avea cine ştie ce efecte. Nu era vorba despre o putere care se împotrivea alteia, nu era cu aproape nimic mai mult decât despre nişte simple cuvinte. Dar chiar şi cei mai puternici dintre oamenii progresului înaintau cu o oarecare prudenţă, ca pe un teren minat, neştiind sau prefăcându-se că nu ştiu că acele mine fuseseră demult dezamorsate. Şi se plângeau totuşi cu amărăciune că ele erau acolo.

În societatea totalitară a mijloacelor, aceste vagi impresii aduceau, de asemenea, încă o tulburare, fie ea şi lipsită de pondere, simpla nostalgie a unui alt paradis, acela – pierdut, în felul acesta, nu era totul dedicat operei sociale. Din când în când, intervenea câte o privire aruncată spre acel altceva, care avea drept consecinţă un accident, o mişcare greşită care provoca un rateu. Asta era inacceptabil şi nu trebuia să dureze. Faţă în faţă cu marile virtuţi concrete ale unei creaţii necontenite cum să mai fie

susţinute încă asemenea ideologii evident stânjenitoare şi depăşite? Cineva trebuia să-şi asume sarcina de a le risipi pentru totdeauna.

Se pare că toate doctrinele noastre au drept scop să ajute, să grăbească mişcarea de aneantizare. Ele corespund cu stricteţe, fiecare în domeniul ei, cu structurile riguroase ale societăţii tehniciste. Ele servesc conformismele şi justifică toate constrângerile. Căci aceste doctrine nu sunt un joc: ele au rolul de a lua în stăpânire, la nivelul lor, ceea ce n-a fost captat la nivelul instituţiilor. Marii noştri teoreticieni moderni au reluat rolul tradiţional al justificării. Ei nu exercită nicio critică faţă de ceea ce ar putea împinge viaţa umană pe calea dispariţiei, o hărţuieşte, o perverteşte, o face să explodeze. Iar justificarea intelectuală este astăzi sistemul care a atins culmea perfecţiunii. Datorită acestui sistem (care, de altfel, evită se ocupe de puterea efectivă din societatea actuală) este justificată în mod indirect organizarea cea mai raţională şi cea mai constrângătoare. Dintr-o asemenea perspectivă se anunţă, cu conştiinţa împăcată a ştiinţei, moartea individului. Sistemul explică realitatea faptelor. Sistemul este valoarea, care, în mod fictiv, confirmă această realitate. Acest nihilism coincide cu sistematizarea instituţionalului" (Lefèvre) şi este ceea ce tocmai suntem pe cale de a trăi, înfăptuind proiectul ocult şi, fără îndoială inconştient, al răposatului burghez.

Şi cine ar putea s-o facă mai bine decât specialistul din fiecare domeniu. Filosoful execută omul şi morala. Teologul îl execută pe Dumnezeu. Totul este în felul acesta perfect. Ultimele îndoieli, paşii nesiguri, ideile şi gesturile ratate dispar; tot ce ar fi putut să provoace umbra unei îndoieli se risipeşte. Această nouă filosofie îi va permite, prin urmare, solidului să devină încă şi mai solid. Această gândire se doreşte obiectuală, priveşte obiectele ca pe nişte obiecte şi se manifestă ea însăşi ca un obiect (aceasta este o caracteristică esenţială a structuralismului: tot ce se naşte din el pare să ţină de ordinea obiectelor, este o

maşină printre alte maşini). Ea se acordă perfect cu tot ce se creează într-o lume tehnicizată, cu mecanisme autodeterminante. Renunţând să intervină în formarea acestei „solidităţi”, surprimând tot ce i-ar fi putut stânjeni cât de puţin expansiunea, această ideologie autorizează crearea societăţii totalitare, unilaterale, prefăcându-se că nu o vede. Proclamând, dimpotrivă, cea mai mare libertate cu putinţă. Cea a discursului. Dar această libertate nici măcar nu este contestată de o fatalitate apăsătoare. Ea nu este decât prefăcută. Vorbeşte fără să facă referinţă la indiferent ce. Or, facilitatea acordată dezvoltării tocmai a acestui timp de societate este facilitatea acordată factorilor care au dus la eliminarea omului şi la înlocuirea lui progresivă pretutindeni. La contestarea acestuia în fiinţa lui istorică precum şi în esenţa lui metafizică. La conformizarea, uniformizarea, banalizarea lui. A omului, capitalul sau materialul cel mai util dacă nu cel mai preţios. Cu fiecare creştere a presiunii economico-tehnice, se micşorează partea corespunzătoare din om (nu enunţ aici nicio judecată de valoare, evoc doar imaginile care au exprimat până acum mai mult sau mai puţin limpede ceea ce a fost omul pentru om. Poate că încă de la începutul istoriei omul s-a înşelat cu privire la el însuşi!). Dar datorită acestei eliminări, ideologia noastră îşi dobândeşte justificarea. În felul acesta cercul se închide. Renunţând să acţioneze asupra realului, această ideologiei, în numele propriei libertăţi, acţionează asupra a ceea ce a fost distrus deja de progresul tehnic şi îndepărtează amintirile încă jenante. Şi făcând asta, ea îi permite realului obiectiv, universului concret de a-şi continua şi de a-şi îndeplini sarcina: adică de a conchide lichidarea lui Dumnezeu, a omului, a moralei, a criticii, a individului, a independenţei unei creaţii estetice etc. Dar permiţând o asemenea înfăptuire a neantului, această ideologie îşi demonstrează veracitatea, exactitatea, obiectualitatea. Îşi demonstrează raţiunea de a fi prin faptul că s-a ajutat pe ea însăşi să se nască. Iar neantul se instalează în inima certitudinilor pe

care le proclamă ideologia, în timp ce voalează concretul. Aceste ideologii, care se auto-înfăţişează ca nişte ştiinţe exacte, se integrează în fenomenul de justificare caracteristic burgheziei. Într-adevăr, suprimând ultimele elemente neliniştitoare, elaborând sistemul insignifianţei ca ştiinţă absolută, ele nu fac altceva decât să exprime cu o rigoare extremă ceea ce există în realitate, justifică starea lucrurilor, statul, tehnica, productivitatea.

Asistăm de altfel şi la alte mişcări asemănătoare, înscriindu-se în acelaşi proces de voalare, chiar dacă par să contrazică în aparenţă sistemele la care ne refeream. Astăzi este la modă printre intelectuali (şi îi am în vedere pe sociologi, psihologi, politologi) să se nege pur şi simplu dezvoltarea rigidă şi sistematică a concretului într-o asemenea manieră.

Se insistă, din contră, pe mobilitatea fenomenelor, se pretinde că realitatea, cu cât are mai mult aparenţa unui sistem, cu atât este mai bogată şi mai mobilă. Explicaţiile acestor intelectuali vor fi diverse: unii vor insista asupra prudenţei ştiinţifice, considerând că nu se poate spune nimic cert în legătură cu progresul tehnic, cu modificările omului, cu probabilităţile dezvoltării. Alţii vor sublinia ambiguitatea tuturor faptelor. Desigur, actualmente există mai multe determinări, dar există în acelaşi timp şi mai multe posibilităţi, aşadar, mai multe libertăţi. Desigur, există o destrucţie a schemelor morale, dar aceasta plasează în acelaşi timp omul într-o situaţie; etică. Desigur, există o laicizare, o secularizare a lumii, dar aceasta nu reprezintă decât un fenomen trecător, care anticipează trecerea spre o religie mai spiritualizată. Lucrurile nu sunt deloc simple, iar o experienţă atât de bogată a umanităţii nu poate fi redusă la nişte explicaţii simpliste. Mai ales lucrurile nu trebuie considerate dintr-un punct de vedere unilateral. Alţii vor insista asupra ideii de complexitate. Fiecare element al societăţii noastre este compus din sute de factori complecşi, nu există un dat limpede, o anume cauzalitate, conexiuni explicabile doar dintr-un singur

punct de vedere. Trebuie respectată multiplicitatea abundentă a realului. Sociologii americani, cu poantilismul lor, ne-au obişnuit cu o asemenea prudenţă, cu o asemenea preocupare pentru o supleţe extremă, cu păstrarea unei complete singularităţi. Mai ales fără rigidităţi, fără cadre impuse, trebuie să respectăm… în consecinţă, nu vor exista, de exemplu, clase sociale, de vreme ce totul se reduce la poziţiile unor indivizi. Aceeaşi reţinere în legătură cu clasele o văzuserăm şi în ultimele lucrări ale lui Crozier. Ca să nu mai vorbim despre birocraţie şi despre tehnicizarea întreprinderilor, căci nu le vom găsi niciodată. M. Weber era un teoretician, un spirit schematic: analiza pe care acesta i-o face birocraţiei se referă la un obiect strict teoretic.

Nu există birocraţie. Există doar nişte birouri – şi în birouri nişte oameni. Ce sunt aceştia? Se procedează la o anchetă minuţioasă, se subliniază asemănările, comportamentele-tip, singularităţile, regularităţile şi disfuncţionalităţile. Vedeţi, aşadar, pe de o parte, nu numai că omul există, acum mai mult decât niciodată, iar, pe de altă parte, că nu ne vom întâlni niciodată şi nicăieri cu „birocraţia”. Pornind de la analiza faptelor de bază, nimic nu ne permite să-i afirmăm existenţa şi, cu atât mai puţin, să-i delimităm caracteristicile şi să le integrăm într-un sistem. Ceea ce înregistrăm este doar supleţea realului, complexitatea relaţiilor individuale. Iar restul este doar invenţia ideologilor ursuzi şi a falsei sociologii. După ce am întâlnit excesele spiritului de sistem şi a logicii analitice, în perfectă corespondenţă cu mecanismele obiective ale societăţii actuale, descoperim, la celălalt capăt al lanţului, respingerea totală a sistematicii în favoarea concretului viu. Dar oricât de uimitor ar părea, această repudiere (care are loc tot în numele ştiinţei, exact ca şi procesul opus) joacă acelaşi rol, îndeplineşte aceeaşi funcţie, deşi corespunde atitudinii inverse. Dar e vorba de fiecare dată despre neputinţa de a modifica universul concret. Noi nu putem influenţa cu nimic dezvoltarea birocratică,

tehnicizarea vieţii, mecanicizarea tuturor factorilor; iată ce vrea să ateste preocuparea pentru ambiguitate, afirmarea complexităţii, recursul permanent la umanitatea pe care o putem găsi la fiecare colţ de stradă. Constat din zbor că mai există oameni, mici neînţelegeri între dactilografe, imixtiuni sentimentale în avansările de personal, dificultăţi în muncă provocate de lipsuri băneşti, mici aventuri amoroase în cadrul serviciilor, „gratificaţii" simbolice, o diversitate remarcabilă în legătură cu modul în care secretarele îşi folosesc timpul liber, adaptări foarte diferenţiate la introducerea în folosinţă a unei noi maşini. Şi ce diversitate de opinii politice! în toate acestea se manifestă umanul adevărat, umanul palpabil! Cum puteţi spune atunci că omul este reificat, mecanizat, uniformizat? Fantasmagorii!

Acest discurs este cel al neputinţei în faţa mecanismelor integratoare ale societăţii tehnicizate. Firele de nisip contabilizate şi analizate cu minuţiozitate ne împiedică să vedem mareea care se revarsă peste ele. Dar această neputinţă proclamă că ea este realitatea! Singura! Se pretinde metodă, ştiinţă şi, prin urmare, nu se recunoaşte ca neputinţă în raport cu alt fenomen. Şi cum ar putea să o facă, din moment ce ea refuză să recunoască tocmai acel fenomen. îl goleşte de substanţa lui. Se ascunde pe sine însăşi în calitate de neputinţă, ascunzând, în acelaşi timp, faptul major. Această cercetare ştiinţifică exactă şi această scrupulozitate intelectuală, nu fac decât să-i confere tocmai rolul de ideologie. Ea participă, la rândul său, la ideologia neantului, cu uriaşul ei efort de deturnare a atenţiei şi de diversiune. Dacă omul se lasă, aşadar, prins în sistem, el nu rămâne în mai mică măsură om, ameninţările care par să-l pască nu sunt decât nişte fantasme, iar raţiunea le poate împrăştia cu uşurinţă. Omul trebuie să aibă încredere: putem să-i dovedim în acelaşi timp supremaţia, permanenţa, autenticitatea în evoluţiile lui cele mai diverse; uniformizarea este un mit. În felul acesta primejdiile sunt făcute inofensive, iar omul

nu mai vede nimicul aşezat în centrul universului său de obiecte. Nimicul care tinde să se identifice cu omul însuşi. Prezenţa enormei tendinţe de ordonare din societatea actuală ascunde un efort inconştient de a evita ceea ce nu trebuie văzut. Ar fi prea oribil! Uitaţi-vă mai bine la aceste straturi de flori multicolore, mărginiţi-vă să le clasificaţi, să le denumiţi, să le descrieţi calităţile. Restul e vis.

Şi ideologia fericirii? Cum de nu mi-am descoperit încă propria contradicţie? Dacă lumea care se construieşte sub ochii noştri este burgheză, ea se supune aceleiaşi ideologii ca şi burghezia. Or, această ideologie este cea a fericirii. Cum s-ar putea crede că ea ar putea exista, la aceeaşi oameni, simultan cu o ideologie a neantului? în mod evident, una o exclude pe cealaltă. Prea evident! Şi rezultă că fericirea şi-a modificat rolul şi semnificaţia. La sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolulului al XIX-lea ea constituia, ca inspiraţie, ca proiect, ca viziune mai mult sau mai puţin limpede, tot ce putea să fie mai dezirabil. Într-o asemenea perspectivă, ea a devenit ideologia clasei burgheze în ascensiune, cea care îşi impune forţele şi structurile, aşa cum rezultă din discursul, scrierile şi afirmaţiile acestei clase. Dar de atunci a apărut un nou fenomen: burghezia şi-a atins parţial obiectivul prin realizarea bunăstării, cu ajutorul unei proliferări a utilităţilor. Şi iată că această multiplicare a obiectelor de consum a produs un efect neobişnuit: ea pretinde din partea omului care produce un sacrificiu tot mai accentuat şi implică o abstractizare a fiinţei celor care le consumă. Este ceea ce am menţionat deja atunci când am vorbit despre reificare. În felul acesta, acest om fericit, plonjat în mijlocul bunăstării, este reificat. În mijlocul bunăstării? Desigur, căci teza pauperizării absolute a clasei muncitoare nu poate fi luată în serios. Pretutindeni în Occident, nivelul de viaţă al muncitorului s-a îmbunătăţit miraculos. În ultimii douăzeci de ani – într-o manieră de neimaginat, în ciuda sondajelor de opinie. Munca lui a devenit mai uşoară, ceea ce nu înseamnă că e mai puţin

implicat în ea, dimpotrivă. În felul acesta, muncitorul ia parte la bunăstarea răspândită pretutindeni de tehnică, potrivit proiectului burgheziei. Şi iată că rezultatul nu este foarte încurajator. Omul care consumă mai mult şi munceşte mai puţin nu se simte din cauza asta mai om. El e aruncat în mijlocul contradicţiilor pe care le subliniam. Nu şi-a găsit fericirea. Iar o fericire pe care n-o încerci nu există. El trăieşte, dimpotrivă, ca şi cum un abis s-ar deschide necontenit sub picioarele lui. Frică, angoasă… ai zice că el resimte aproape fizic invazia ideologiei neantului. Neantul din inima acestei lumi. Simte cum e câştigat tot mai mult de obiecte, cum se transformă progresiv în obiect, în rând cu celelalte obiecte de producţie şi de consum. Atunci ideologia fericirii revine, încă şi mai presantă, dar îşi modifică rolul. Ea continuă să fie legată de înfăţişarea unui viitor glorios. Săptămâna de lucru de douăzeci de ore, înmulţirea tuturor bunurilor de consum, televiziune în culori aproape pe gratis, civilizaţia timpului liber, călătorii pentru toată lumea, cultură populară la îndemâna tuturor, democraţie în cadrul uzinei şi participare la gestiune, securitate absolută în toate domeniile (nu se promite încă dispariţia morţii, dar nici mult nu mai e până la ¿ista), erotism pentru toţi, cu binecuvântare pontificală, ce vreţi mai mult? Da, un viitor glorios! Prelungire, mai accentuată, a prezentului nostru. A acestui prezent, care nu ne satisface. Iar ideologia fericirii devine o vaticinaţiune, pentru că astăzi ea este încă şi mai importantă decât ieri. Ieri era un stil de viaţă şi un scop al producţiei; astăzi îşi îndeplineşte din plin rolul de ideologie, ascunzând realitatea. Omul este alienat chiar prin faptul producţiei şi al consumului de obiecte tehnice. Trebuie să i se ascundă cu orice preţ această realitate, fără de care societatea s-ar prăbuşi. Trebuie să se susţină cu fermitate că tehnica este eliberatoare, produce bunuri benefice şi va asigura în viitor fericirea care deocamdată n-a fost atinsă, pentru că-i lipseşte momentan un „mai mult”.

Şi tocmai dezvoltarea tehnică asigură şi garantează acel „mai mult”. În felul acesta, ideologia fericirii inversează realul. Dacă omul este reificat deoarece trăieşte într-un univers de obiecte, dacă, din acest motiv, neantul îl ia fără cruţare în stăpânire, ideologia fericirii face din această invazie a obiectelor garanţia şi semnul unei inalienabile şi infailibile fericiri. Pericolul însuşi furnizează soluţia, tocmai ceea ce distruge omul îl va face fericit – ideologia fericirii, întotdeauna mai vivace în raport cu cea a neantului, este mereu prezentă, permiţându-i acesteia din urmă să se instaleze. Ea ascunde realitatea fenomenului, participând la visul de aur, care, de o manieră sau alta, vrăjeşte omul copleşit de angoasă. Ea compensează situaţia concretă, făcându-l să o accepte, convingându-l că a atins fericirea ce-i este înfăţişată în imaginile publicitare. El este modelat, încetul cu încetul, după chipul şi asemănarea omului din afişe şi ar trebui, prin urmare, să resimtă aceleaşi satisfacţii. Iar ideologia fericirii îi oferă o satisfacţie ideologică, transformând obiectele aflate la dispoziţia lui în simboluri şi semne. Graţie acestei ideologii, el îşi compensează în plan imaginar situaţia reală în care se găseşte şi care îi produce o insatisfacţie reală, pe care nu îndrăzneşte însă să o afirme explicit, ci doar prin explozii trecătoare de mânie, niciodată proiectate însă, de altfel, asupra veritabilului obiect al nefericirii sale, mereu camuflat, mereu prea abstract. Astfel, ideologia fericirii justifică situaţia, conduce la adaptare, sau, altfel spus, la acceptarea completă a sacrificiului fundamental. Cum să le rezişti acestor imagini difuzate pretutindeni? Cum să refuzi ceea ce a fost însămânţat de două sute de ani în inima omului, răspunzând în felul acesta apelului său? Astfel, ideologia fericirii îşi îndeplineşte rolul de neant modelând faţa fericită şi surâzătoare a unei fatalităţi ucigătoare.

CORESPONDENŢE

Şi iată că această ideologie a neantului care pare să condamne înfăptuirile burgheziei reprezintă expresia şi

împlinirea acestora.

Actualitate

Există o relaţie simplă şi directă între caracteristicile burgheziei, pe care ea le-a inoculat societăţii burgheze, şi caracteristicile ideologiei neantului, aşa cum le-am relevat. Ştim că ideile, modele, formele estetice trec repede, se uzează, se demonetizează, că există o utilizare extravagantă a tuturor inovaţiilor, o utilizare dictată de nevoia permanentă de aparenţă. Uzura atât de rapidă ţine, aşa cum spuneam, în realitate de aparenţă – un element decisiv al neantului nostru. Şi este vorba, nici mai mult nici mai puţin, doar de importanţa atribuită de burghez spectacolului şi aparenţelor însele. El a privit mereu viaţa socială din perspectiva aparenţelor, potrivit principiului „Să păstrăm aparenţele”. A transformat arta într-un joc în vederea spectacolului. Relaţia este atât de evidentă, încât e inutil să mai insistăm. Tot aşa, această creaţie, întotdeauna exaltată, exorbitantă, vizând barocul extrem, nemaivăzutul şi nemaiauzitul, corespunde necesităţii de a se avansa permanent. Şi în consecinţă de a abandona neîntârziat ceea ce tocmai s-a câştigat sau tocmai s-a exprimat. Dar această febră a creaţiei în toate domeniile, căreia îi corespunde evacuarea necesară în neant a surplusurilor, nu este decât expresia directă a progresului, idee burgheză prin excelenţă. Trebuie să avansăm permanent, aşadar, să ne condamnăm sau, şi mai bine, să ne uităm trecutul. Inutil să mai evidenţiem corespondenţa dintre demonstraţiile legate de moartea lui Dumnezeu şi înfăptuirile burgheziei în acest domeniu. E vorba aici de încă o consecinţă directă a gândirii burgheze. Poate că e necesar să explicăm mai limpede această corespondenţă în legătură cu morala şi cu limbajul. Am văzut că burghezul instituise o morală a faptului, iar în spatele acestei morale instalase confuzia. Ruina la care se ajunsese era încă şi mai mare, căci existau niveluri ale moralei foarte diferite. Exista o morală folositoare muncitorilor, copiilor, femeilor, destinată a le menţine ordinea, disciplina, obedienţa.

Morala fidelităţii conjugale şi a castităţii pentru femei. O morală strict utilitară pe care burghezul nu o proclama decât în măsura în care îi servea interesele, voinţa lui de putere, dar căreia nu se gândea niciun moment să i se supună. La un al doilea nivel, burghezul însuşi respecta morala şi le-o impunea şi celorlalţi: o morală a cărei valoare centrală era munca, în jurul căreia erau ordonate valorile anexe. Aici nu se poate vorbi despre vreo divergenţă între valorile propovăduite şi stilul de viaţă. Burghezul se supunea acestor exigenţe, urmărind finalităţile cele mai utilitare. În sfârşit, la un al treilea nivel al moralei funcţionau justificarea şi refuzul scandalului. Burghezul voia să se sustragă judecăţilor şi proclama o morală cu atât mai strictă, cu cât se temea mai mult de scandal (aici se înscrie morala lui sexuală). Dar, în toate cele trei cazuri, ceea ce predomină, ceea ce stă în centrul moralei este utilitatea: pentru burghez toate sunt destinate să fie folosite în alte scopuri. Iar aceasta a distrus orice posibilitate etică în mai mare măsură decât „ipocrizia”. Burghezul a instituit o morală efectiv ruinată din interior, constituită în totalitate din modele „anti-etice”. În consecinţă, e suficient să împingi puţin pentru ca decorul să se dărâme; dar cel care a câştigat în realitate în faţa moralei este burghezul, care a creat un univers de utilităţi, unde, dacă nu mai are de jucat niciun rol, morala e uşor de înlocuit. La fel se întâmplă şi cu limbajul.

Burghezul are un univers simplu şi limpede. Limbajul îi punea probleme. Folosindu-se de metoda sa obişnuită, el l-a divizat, a făcut să explodeze unitatea acestuia şi i-a distrus sensul. Pe de o parte, el a conservat un limbaj strict utilitar, extraordinar de sărac, dar precis. Şi-a confecţionat un instrument care să corespundă perfect activităţilor şi necesităţilor sale, un limbaj comercial, lipsit de profunzime şi rezonanţă. Trebuia să instituie relaţii clare, nete, simple, pentru că activitatea lui era de aşa natură, iar limbajul nu putea să aibă alte sensuri. Nu avea în niciun caz nevoie de semne care să trimită spre semnificate obscure,

dimpotrivă. Dar, pe de altă parte, el, burghezul, ştia prea bine că limbajul comportă şi asemenea dimensiuni. Să nu uităm: era cultivat. Şi atunci se impunea reducerea limbajului la superficialitate şi la nonsens. Este marea operaţiune de descompunere, care se amorsa încă de la începutul secolului al XIX-lea, când burghezia a început să guste plăcerea flecărelii, a politeţurilor, a flirtului, a zumzăiturilor unui limbaj bine stăpânit, îmblânzit de „uzanţe” şi ornamentat prin învăţarea conştiincioasă a celei mai oneste retorici. În mod progresiv, această operaţiune va contamina, aşa cum am văzut, şi uzajul estetic, poezia, iar limbajul va deveni astfel „luxos”, adică va fi golit de el însuşi. Nu mai era nevoie decât de un mic efort pentru a desăvârşi opera începută. Trecerea la limbajul dezintegrat, la falsa vorbire a urmat în mod necesar după explozia de utilitarism şi superficialitate. Iar contemporanii noştri n-au lipsit la apel.

* * *

Dar există şi corespondenţe mai puţin simple, care nu sunt consecinţa directă a progresiei burgheze. Am văzut importanţa pe care o au în societatea actuală contradicţia, ambiguitatea. Totul este supus criticii, ceea ce ar putea să reprezinte un triumf al spiritului, dar, în acelaşi timp, distrugerea intrinsecă, dezagregarea a ceea ce ar fi putut să fie încă viu. În această privinţă, lumea noastră pare să iasă din cadrul instituit de burghez. Acesta e pentru ordine. Vrea ordine în economie, gândire limpede. Are oroare de incertitudine şi de inconsistenţă. Societatea noastră pare a-şi fi găsit drumul propriu fără a ţine seamă de acest om al calculelor. Dar nu e chiar aşa evident. Ambiguitatea societăţii de astăzi corespunde cu caracterul de Proteu al burghezului. Dacă acesta este omul unei singure acţiuni, nu este alcătuit, totuşi, dintr-o singură piesă. El se transformă în funcţie de împrejurări şi prezintă chipuri contradictorii. El este contradictoriu în sine, iar atunci când analizăm societatea contemporană în globalitatea ei, descoperim acolo exact aceeaşi

contradicţie pe care burghezul o conţine în el însuşi. Ea reproduce, precum un fel de decalc extrinsec, fenomenul intrinsec al contradicţiei, aşa cum a trăit-o burghezul. Şi mai ales acea contradicţie care se găseşte în centrul existenţei burghezului, contradicţia dintre fiinţa şi fapta lui. Esenţialmente incert în fiinţa lui, ignorându-se el însuşi, neştiind cine este (la acest nivel al fiinţei grotescul şi mânjitul), are însă – aşa cum am văzut – o capacitate de acţiune puternică şi redutabilă. O incertitudine totală la nivelul fiinţei – asociată cu calculul contabilicesc. Or, tocmai aşa se prezintă societatea noastră, atât în globalitatea ei, cât şi în fiecare din indivizii care o compun: o eficienţă prodigioasă în ceea ce priveşte mijloacele, tehnicile, aparatele de care dispune, capacitatea de a-şi spori permanent posibilităţile de acţiune şi o incertitudine, o incoerenţă aproape totală în ceea ce priveşte scopurile, existenţa, viaţa profundă, destinaţia ei.

În această privinţă toţi se pierd în consideraţii extrem de vagi, în filosofii confuze, pe cât de incerte pe atât de savante. Dar niciodată o filosofie n-a dat sensul unei societăţi. Cum de nu se percepe relaţia directă dintre aceste două proiecţii asemănătoare? Dacă burghezia a fost iniţiatoarea societăţii actuale, cum să se creadă că ea nu i-a transmis acestei societăţi trăsăturile care au caracterizat-o? Şi cum să nu se admită atunci că aceste contradicţii sunt aceleaşi cu cele ale burgheziei, generalizate? Şi că susţinătorii supleţei societăţii noastre, a ambiguităţii acesteia, nu sunt decât membrii unei orchestre care interpretează contrapunctul unei partituri compuse de burghezie? La fel se întâmplă şi când, vorbind despre anumite comportamente neconştientizate, aparent contrare unele altora, avem impresia că ne aflăm în faţa unui joc social liber, a unor posibilităţi de a inova, dar trebuie să ne reamintim că aceste comportamente se înscriu, în realitate, într-un sistem perfect coerent, unilateral, univoc. Un sistem care îşi are în sine structura şi condiţiile de dezvoltare. Şi regăsim aici exact ceea ce

caracterizează relaţia burgheză între libertate şi sistemul economic. Nu am făcut decât să generalizăm, acum întregul corp social este în acelaşi timp sistem şi variaţie. Am putea reveni la oricare din „intersemnele” care evocă neantul central şi am putea arăta că el nu constituie decât traducerea în limbajul actual a neantului pe care burghezul îl avea în el însuşi, l-a plasat în inima clasei sale, apoi în centrul societăţii noastre. Iar cei mai buni dintre revoltaţii, criticii şi luptătorii noştri nu sunt astăzi decât slujitorii acestui neant. În ciuda pretenţiilor lor revoluţionare.

Şi descoperim astfel că, pe măsură ce se dezvoltă ideologia critică, structurile de fapt ale societăţii noastre nu numai că nu sunt cu adevărat afectate, ci, dimpotrivă, se solidifică, se precizează, dobândesc tot mai mult teren, ca şi cum aceste puteri tehnice ar fi fost eliberate de ultimele lor obstacole tocmai de către cei care pretindeau că li se împotrivesc. Cum să nu vezi în acest proces reproducerea exactă a burghezului, cu capacitatea lui de asimilare şi reutilizare? Iată cum, pe tot parcursul secolului al XIX-lea, a ştiut să revalorifice în folosul său tot ce îl agresa şi să facă din această sfidare punctul de plecare al noului său progres. Iată, pe de altă parte, această societate care trăieşte şi se dezvoltă de pe urma acţiunii celor care o contestă, ca urmare a punerii în discuţie a tatălui, a distrugerii moralei, a demascărilor, a scandalului. Cu cât este mai contestată, societatea nu face decât să se nutrească din aceste contestaţii. Trăieşte de pe urma jocurilor filosofilor, artiştilor, literaţilor, sociologilor, care îi oferă, tocmai prin contestaţiile lor, noi mijloace de adaptare şi justificare. Adaptare la oameni a structurilor ei, care devin aparent tot mai fine, mai suple, mai umanizate, mai lejere, ca şi invizibile, deşi, în realitate, sunt tot mai solide, mai stricte, mai structurate. Adaptare la structuri a oamenilor, care sunt mai uşor de luat în captivitate atunci când îşi manifestă înverşunarea, opoziţia, rezistenţa. Mai ales atunci când acestea se leagă

doar de aparenţe şi superficii. Sunt cu atât mai bine pregătiţi să-şi accepte lanţurile. Şi justificare: iată, trăim într-o societate atât de liberală încât acceptă asemenea puneri în discuţie şi asemenea contestaţii. Dar exact aşa funcţiona procesul de structurare burgheză. Tot ce ni s-a înfăţişat ca ideologie a neantului joacă în societatea noastră acelaşi rol pe care l-a jucat procesul de adaptare şi justificare în cazul burgheziei. Să fie o întâmplare?

Cât despre modificările suferite de sistem, ele apar ca expresie a ultimului avatar al burghezului: tehnicianul. Ideologia neantului este urmarea gândirii burgheze care a corespuns erei tehniciste a burgheziei. Succesul cărţilor lui Althusser şi Foucault etc., arată că substanţa discursului lor corespunde exact nivelului de conştiinţă la care am ajuns într-o societate tehnicizată. Prin urmare, ele reprezintă contrapartida pozitivă a acestei societăţi; sunt corespondentul gândirii tehnicizate. Nu pentru a o contrazice, d, prin gratificaţia pe care i-o oferă omului ce trăieşte în respectiva societate, pentru a-i permite acestei gândiri să-şi ia întregul avânt şi să se dezvolte nestânjenit, datorită falsei contradicţii pe care i-o opun. Aveam de a face aşadar cu dublul joc, al expresiei şi al diversiunii, specific manipulării burgheze. Dar acum, întrucât disocierea dintre gândire şi acţiune şi-a atins punctul culminant, cei care acţionează identic nu mai sunt burghezi. De o parte avem filosofii, de cealaltă – tehnicienii; capacităţii tehnidenilor de a asasina efectiv umanitatea în ansamblul ei, îi corespunde marea libertate a filosofilor, care văd o scăpare în moartea omului (adevărat, o altfel de moarte); acţiunii din ce în ce mai obiectivate a tehnicianului asupra tuturor obiectelor îi corespund în acelaşi timp obiectivarea lumii care a atins ultima etapă a desacralizării şi eliminarea omului subiect o anumită ideologie corespundea momentului când burghezia acţiona astfel într-o societate care nu era încă burgheză. Una nouă (dar exact corespunzătoare burghezului) se dezvoltă în momentul în care acesta este

înlocuit de la frâiele propriei opere de tehnicianul care gerează societatea burgheză. Tehnidanul organizează astfel o societate cil cărei musafir secret revelat de această ideologie, este neantul.

Ceea ce trebuie considerat esenţial este convergenţa, reciprocitatea între structurile (în sens curent), organizările, automatismele sociale şi aceste diverse ideologii (în principal structuralismul) obiectivante şi sistematice. Sistemul înlocuieşte viaţa, respinge experienţa trăită, se consideră, în acelaşi timp, explicaţie şi cauză finală, deşi este perfect găunos, formă pură, algebră. Sistemul nu poate funcţiona decât în atmosfera cea mai rarefiată cu putinţă. El implică excluderea conţinuturilor trăite, a viului. Corespunzându-i astfel perfect, la nivelul său, societăţii în care tehnica înlocuieşte progresiv viaţa. O societate în care organizarea se substituie organicului şi, în cele din urmă, are loc, concret, reificarea omului. Opera de asimilare a burgheziei este dusă atunci la punctul ei terminus. Se face trecerea de la clasa burgheză la societatea burgheză în care reificarea omului se realizează global prin intermediul tehnicii şi este totodată legitimată, justificată, glorificată prin intermediul ideologiilor care exprimă acest fapt în însăşi structura lor, el condiţionându-le existenţa. Aceste ideologii şterg astfel sentimentul alienării (justificându-l) şi desăvârşesc operele de diversiune, de divertisment, întemeiate pe neant, dar, printr-o antifrază, îl fac pe omul aneantizat să se admire ca existenţă, să se creadă creator, cultivat, responsabil, activ etc.

Umanism

Se pare, totuşi, că am comis o mare eroare considerând ideologia neantului ca o urmare, ilustrare, desăvârşire a operei burgheze, pentru că există, evident, o ideologie burgheză, care a dominat o întreagă mare şi frumoasă epocă, o ideologie contrară celor de astăzi: umanismul. Acesta este o doctrină eminamente burgheză. Ea nu avea încă un nume la mijlocul secolului al XIX-lea,

nu fusese încă botezată, dar avea deja o constituţie robustă. îi succeda umanitarismului, care se preocupa de întreaga umanitate, care se declara partizanul umanităţii, considerate o mare fiinţă colectivă. Umanismul, simpla lui contracţie, spune acelaşi lucru. „Cult, divinizare a umanităţii” – enunţă Enciclopedia Larousse (la rubrica „Filosofie”!). Astfel, pornind de la om, această doctrină vizează umanitatea. Burghezul era umanitar. O ştim prea bine. El a adus în prim-plan interesele omului în ansamblul său, şi în toate acţiunile sale a fost călăuzit de acest ideal nobil. Suntem în plină pozitivitate, în plină creativitate, nici pomeneală de nihilism. Avem de a face, dimpotrivă, cu contrariul acestuia. Dovada: Nietzsche a atacat deja violent umanismul. Mai târziu Hitler. Iar cei doi sunt conciliabili. Burghezul, bine fortificat în bastionul său umanist, respinge orice negativitate, orice pesimism, orice neant. Umanist convins de biruinţa finală a omului, adoptând o atitudine receptivă şi pozitivă faţă de toate, optimist, din moment ce este umanitarist! E evident că suntem la mare distanţă de fenomenul pe care tocmai l-am descris. Şi cum să negi că umanismul a fost şi mai este încă temeiul gândirii burgheze? E răspândit pretutindeni, înfloreşte în discursurile de la Academia Franceză şi în elocinţa Adunării noastre Naţionale, care îl reprezintă atât de bine pe francezul mijlociu. Ar trebui citat în întregime, o adevărată bijuterie de umanism, discursul de deschidere al Adunării din 3 aprilie 1967. Vă place umanismul? îl găsiţi peste tot: „Omul se va salva cu ajutorul umanismului, datorită căruia va deveni stăpânul energiei atomice”. Şi umanismul teilhardian, şi umanismul tehnicist, şi umanismul ştiinţific, căci „există atâtea umanisme câte secţiuni ştiinţifice şi tehnice, ba chiar şi secţiuni literare nonclasice” (aici se poate simţi o uşoară ezitare). O să cădem, aşadar, în picioare, graţie umanismului antic, a cărui banalitate este corijată imediat prin recursul la istorie: „Raţiunea de a fi a umaniştilor este aceea de a ne situa în adevărata noastră perspectivă

istorică, adică de a reveni la izvoarele permanente ale civilizaţiei occidentale…” Acest ghiveci ne indică dimensiunea exactă şi veracitatea umanismului. Nu spuneţi că e păcat să vedem masacrată de un politician oarecare o valoare atât de certă: umanismul este, a fost totdeauna, cu stricteţe vorbind, un asemenea ghiveci. Singura diferenţă constă în vigoare. În tinereţea lui, acum vreun secol, era exploziv, agresiv, revoluţionar. Acum a devenit o excelentă temă de şcoală primară şi toată lumea îl revendică; e vorba să demonstrăm că marxismul e un umanism, că Teilhard este umanist, că şi creştinismul este un umanism etc. Dar el este totdeauna acelaşi: un amestec de pseudocunoştinţe despre om prin intermediul aşa-ziselor umanităţi, de sentimentalitate plângăcioasă despre măreţia omului, trecutul, viitorul, nobleţea şi înfăptuirile lui şi de proiecţie în absolut a Omului cu majusculă. Umanismul nu este nimic mai mult decât o teorie despre Om. De multă vreme s-a denunţat faptul că graţie acestei teorii, graţie unei asemenea exaltări, s-a putut evita luarea în considerare a situaţiei reale, concrete, trăite a omului. Dar nu trebuie să uităm că aşa se întâmplă de fiecare dată. E evident că cine vorbeşte despre angoasă nu este angoasat. Că discursul despre ceva ne permite doar să ne golim de… sau, dimpotrivă, să ne arogăm acel ceva. Faptul de a vorbi despre ceva certifică o absenţă. Iar dacă vorbim la modul general despre libertate, o facem, cu siguranţă, tocmai atunci când nu suntem liberi. Faptul că îl denunţ pe cel care vorbeşte despre angoasă, arătând că el nu este angoasat, mă situează în rândurile celor care vorbesc despre angoasă şi atestă că în momentul de faţă nici eu nu mă găsesc în această situaţie. Aşa se întâmplă şi cu umanismul, care nu este decât un discurs de paradă împotriva realităţii omului. El este înfăţişat drept o doctrină pentru a nu se descoperi de la prima vedere că nu era decât simplu discurs şi ideologie. Iar o asemenea interpretare ne permite să ne dăm seama de un factor inerent oricărei vorbiri umaniste: încă de la început, ea a

fost legată de un anume tremolo al vocii, de sentimentalism, de lacrimi şi de „bunele sentimente”. Doctrină, desigur, dar expusă întotdeauna cu un acompaniament de lacrimi. De ce ar putea, prin urmare, să aparţină? De romantism? De temperamentul lamartinian? Cu siguranţă că nu! Lucrurile sunt mult mai profunde. Tremoloul este o marcă a seriozităţii. Trebuia să fie ascuns cu orice preţ hiatusul dintre Omul umanismului şi oamenii care îşi duc existenţa concretă (spirituală şi materială). Sentimentalismul este cel care umple hiatusul. Din moment ce plâng, probez autenticitatea cuvintelor mele, caracterul lor trăit, să spunem, existenţial. Vorbesc despre om, dar, pentru că în timp ce vorbesc plâng, acesta nu mai este un discurs, ci este omul însuşi, care se face prezent, care este universalizat în această singularitate. Unitatea dintre subiect şi obiect se reface cu ajutorul sentimentalismului. Din momentul acesta umanismul nu mai poate fi acuzat că este lipsit de concreteţe şi seriozitate. Această comedie a seriozităţii în stare pură a fost încă o invenţie genială a burghezului. Dar ea revelează, prin însăşi existenţa ei, tocmai ceea ce intenţiona să ascundă, adică distrucţia omului, denunţată de Marx, nu doar voalată, ci chiar provocată de umanism. E de ajuns să punem acum chestiunea coincidenţei istorice. Când a fost oare clamat şi proclamat umanismul? Exact în momentul în care, pretutindeni, omul începuse să fie pus în discuţie de către om. Până atunci el fusese pus în discuţie doar de mediul său natural. Avea de luptat cu foamea şi setea, cu frigul şi arşiţa, cu bolile şi cu fiarele. Atunci nu avea niciun motiv să proclame valoarea superioară a omului. De problema asta se arătau interesaţi doar câţiva filosofi. Şi, cel mai ades, în măsura în care era necesară referinţa la divinitate, accentul era pus pe acest Dumnezeu, iar omul juca un rol secundar, fiind legat de Dumnezeul său prin destin, învingând şi convins că va învinge forţele naturii, pentru că Dumnezeul său era mai puternic decât ele. Nu era necesar să se justifice în

înfruntarea lui cu natura şi nici să proclame de ce omul este măreţ. Dar, din momentul în care şi-a asigurat victoria în această înfruntare, omul s-a simţit ameninţat de către om. Însă oare nu era homo homini lupus de două mii de ani? Să nu cădem în confuzie: desigur au existat totdeauna sclavie, războaie şi masacre. Dar acest pericol era mărunt prin comparaţie cu celelalte. Mijloacele întrebuinţate de om pentru oprimarea omului erau slabe. Nu atingeau decât scoarţa exterioară. Nu erau generalizate, universalizate. Victoria asupra naturii a fost rezultatul unui ansamblu de mijloace de o forţă ieşită din comun, care vor permite de acum aservirea şi oprimarea omului de către om cu o putere absolut incomparabilă cu tot ce era înainte: putere nelimitată, exploatare sau exterminare generalizate, universale, susceptibile să atingă inima, sufletul, spiritul. Şi tocmai acum, când omul a devenit pericolul principal pentru om, a fost proclamat umanismul. Inventarea lui pare să fie, în egală măsură, rezultatul fricii şi al ipocriziei. O frică inconştientă de ceea ce îi stă omului în putere de acum înainte. De aceea i se formulează regulile de conduită, se afirmă caracterul sacru al celuilalt şi ceea ce nu trebuie săvârşit împotriva lui. Cu cât mijloacele sunt mai mari şi mai ameninţătoare, cu atât regulile de conduită trebuie să fie mai elevate, mai nobile, mai sfinte. Omul nu trebuie să-l trateze pe om aşa cum putea s-o facă de acum înainte. Sunt formulate Drepturile Omului – pentru că toate vechile bariere au fost distruse. Se iau măsuri de protecţie care se vor dovedi derizorii. Toate bunele intenţii se concertează pentru a îndulci moravurile, pentru a îmblânzi nemulţumirile, a destinde conflictele şi a concilia interesele: ar fi îngrozitor dacă, dintr-odată, omul ar face uz de toate posibilităţile sale. Dar, de fapt, asta se şi întâmpla. Apariţia proletariatului, cuceririle coloniale, războaiele naţionaliste, se desfăşurau simultan cu proclamarea omului drept supremă valoare şi supremă măsură. Dar opresiunea avea loc sub acoperirea ideologiei. Care n-a făcut decât să se dezvolte, atingând

punctul admirabil în care ne aflăm, când putem vedea punerea în acţiune a nenumărate mijloace pentru salvarea unui singur om, elicoptere pentru a recupera un alpinist rătăcit, impresionante mijloace sanitare şi de transport pentru a salva un accidentat, în timp ce sunt exterminate cu bombe şi cu napalm populaţii întregi. Lipsă de logică? Nu, umanism! Căci doctrina, sau mai degrabă ideologia, prea pură şi prea desăvârşită, servea de fapt doar ca justificare şi doar pentru a ascunde realitatea la a cărei distrucţie contribuia în felul acesta. O dată în plus, ideologia se năştea din mijloacele aflate în posesia omului, şi avea rolul de a le facilita şi nu de a le limita efectele, căci orice masacru, orice înrobire, orice samavolnicie are loc în numele umanismului şi pentru binele omului.

Umanismul permite să nu fie înfăţişat modul real în care este tratat omul, fie evocând destinul global al umanităţii, al clasei, al naţiunii (recunoscând cu ruşine locul comun potrivit căruia nu poţi face omletă fără să spargi ouăle), fie privind fiinţa umană sub aspectul ei glorios, măreţ, solemn, care are atât de puţin de a face cu aceste mici furnici mediocre, murdare, neputincioase şi total neinteresante care se numesc oameni, fie raportând omul, cu demnitatea, măreţia şi destinul său doar la Sine şi nu la Altcineva. În toate aceste cazuri, ideologia umanistă produce dezagregarea omului, exterior şi interior. A omului-subiect la fel de bine ca şi pe aceea a omului-obiect. A considera omul drept un ideal suprem, o măsură absolută sau o realitate ultimă înseamnă a fi pregătit să-l internezi într-un lagăr sau să-l tratezi într-un cabinet psihiatric universalizat. Recent, s-a făcut portretul unui tânăr angajat într-o mişcare revoluţionară şi s-a scris un ditiramb exaltat despre „caritatea lui devorantă, despre aspiraţia sa de a alerga necontenit în ajutorul celorlalţi”, despre admirabila lui mânie, „o mânie de apostol îndreptată împotriva moravurilor medievale”, despre „puterea lui mentală, aparţinând unei fiinţe apostolice, capabilă să transpună în viaţă, pentru oamenii în came şi

oase, ceea ce în amfiteatrele facultăţilor e definit drept progres, să pună capăt factorilor care îi menţin pe aceşti oameni la rolul şi la condiţia unor animale” şi despre faptul că, „în timp ce alţi oameni lucrează pentru a trăi tot mai bine, el lucrează pentru ca alţii să trăiască tot mai puţin rău”. Aceste cuvinte nobile exprimă cele mai grave excese ale idealismului umanist. Am citit sau am auzit acest discurs de sute de ori. El anticipa întotdeauna marile epurări şi exterminări, ori de câte Îngerul Revoluţiei se prezenta sub un asemenea chip. Şi i-aş plânge amarnic pe toţi cei care ar putea să cadă în mâinile prea altruiste ale acestui generos apostol. Există un terorism umanist, ba chiar, într-un anumit sens, umanismul este mereu terorist. Căci excesul de umanitate are ca efect aneantizarea omului.

Să vedem într-un cu totul alt domeniu, cel al pedagogiei sau al Justiţiei, ce ar putea însemna în ultimă instanţă o comprehensiune totală din perspectiva unui umanism total, combinat cu nişte tehnici psihologice de constatare sau de acţiune. Gândiţi-vă serios ce ar putea să însemne o totală non-direcţionare, o comprehensiune profundă a motivaţiilor şi a comportamentelor; o să vedeţi negreşit că aceasta nu ar echivala câtuşi de puţin cu recunoaşterea celuilalt în realitatea lui concretă, vie, incoerentă sau nefericită, ci cu negarea lui radicală. El este negat în puterea şi originalitatea, în unicitatea sa. Este redus la caz. El este înţeles prin antecedentele sale, prin contextul său. Luat împreună cu celelalte. Prins ca musca în pânza păianjenului. Puterea lui este dezamorsată tocmai prin blândeţea umanistului care îl ia în posesie prin non-directivitate. Unicitatea lui este negată prin identificarea sa cu câteva mii de alte cazuri (şi – evident – trebuie înţeles şi testat, doar e spre Binele Lui). Celălalt este negat în cea mai mare calitate de care o poate avea: aceea de a fi un obstacol. Pentru umanistul tehnician (iar în zilele noastre tehnicianul trebuie să fie umanist, ca să acţioneze în numele binelui, în timp ce umanistul trebuie

să fie tehnician, ca să iasă din domeniul vorbelor goale) celălalt este doar fum: „Vorbeşte, dragul meu, e foarte interesant, îţi înregistrez cuvintele, îţi fotografiez furia şi ura, îţi testez dorinţele; o să examinăm toate astea, iar pe urmă o să tragem concluziile”. Fiinţa de carne şi sânge nu mai e un obstacol, ea este atât de bine înţeleasă încât va fi tratată cu calm şi blândeţe, totdeauna puţin de sus, ca un alienat, nevrozat, schizofren, nevropat... Trebuie să ne aplecăm asupra lui cu răbdare.

La sfârşit se va face ceva pentru el. Dar acest ceva presupune ca el, celălalt, să nu mai fie nimic. Pentru că, din moment ce el nu este nimic, nu mai există niciun obstacol în calea bunelor mele intenţii. Or, umanismul a reuşit prin aceste tehnici de comprehensiune să reducă la nimic posibilităţile de refuz şi de reacţiune ale omului viu, reducându-l la modelul umanist al omului lipsit de calităţi concrete, pentru că deţine numai virtuţi ideale. Această mişcare corespunde perfect cu ceea ce este indispensabil pentru ca societatea noastră să funcţioneze, o societate pusă în mişcare de invenţiile burgheziei, de prezenţa secretă a burghezului. Aici este nevoie de un om perfect maleabil, perfect adaptabil, un om căruia să i se poată întrebuinţa toate capacităţile, toate potenţialităţile până la ultima picătură, un om ale cărui resorturi să fie cunoscute în totalitate, căci fără o asemenea luare în stăpânire, o astfel de operă, care solicită eforturi atât de mari, ar fi imposibilă. Iar burghezia a creat exact ceea ce corespundea necesităţilor sale: ideologiei umaniste îi corespundea scalpelul tehnic al analizei, al psihologiei adâncurilor, al biopsihologiei... Scufundarea în inconştient, în subconştient, această anexare progresivă a vidului, care nu toate fi verbalizat direct. Această descoperire finală a unui neant în inima omului, cel puţin închizând pentru un moment ochii şi făcând din asta din un act de credinţă. Şi toate acestea implică, desigur, ca orice aventură burgheză, măreţia omului, care, faţă în faţă cu sine însuşi, se descoperă ca nimic. Din fericire, discursul îi mai lasă încă

loc vieţii – ascunzându-şi vidul – şi mai ales discursul umanist, referitor acum la simboluri şi mituri, pentru că apropierea directă de viaţă a devenit imposibilă. Dar în cele din urmă este totdeauna acelaşi.

Desigur, Althusser are dreptate când spune că Marx nu e umanist. Foucault are dreptate să scrie: „celor care vor să mai vorbească încă despre om, despre domnia şi despre eliberarea lui, tuturor celor care îşi mai pun întrebări în legătură cu omul şi cu esenţa acestuia, tuturor celor care vor să plece de la el pentru a ajunge la adevăr, tuturor celor care, dimpotrivă, vor să raporteze orice cunoştinţă la adevărurile omului însuşi, tuturor celor care nu vor să formalizeze fără să antropologizeze, celor care nu vor să mitologizeze fără să demistifice, celor care nu vor să gândească fără a se gândi de îndată că cel care gândeşte e omul, nu pot să le opun decât un râs filosofic”. Această respingere radicală a aproape tot ce se poate înţelege prin umanism este bună. Dar dl Foucault se înşală nedându-şi seama că făcând asta, continuă tocmai ceea ce a început umanismul. Umanismul – sistem de lichidare a omului în perioada de început a aservirii acestuia, a punerii lui în discuţie – care au fost, şi una şi alta, opera burgheziei – nu mai este astăzi suficient pentru a duce mai departe perseverenta aneantizare a omului. Mijloacele depăşesc infinit ideologia. Gândirea şi situaţia trebuie puse de acord. Este ceea ce face perfect dl. Foucault. Negând umanismul, el preia exact rolul acestuia într-un nou context şi o nouă situaţie. Cât despre râsul silenţios, nu ştiu dacă este filosofic, dar ştiu, din contră, că de mai bine de un secol, burghezul, simbolizat de domnul Thiers, opune râsul lui inalterabil tuturor pretenţiilor noastre.

Neant şi înfăptuire

Astfel, ideologia neantului înfăptuieşte intenţia inconştientă, completează proiectul burgheziei. Dar această finalizare nu este rezultatul vreunei conştientizări oarecare, nici al unei eredităţi. Nimeni n-a avut intenţia să ducă la bun sfârşit opera burgheză. Am văzut, dimpotrivă,

că noul progres se efectuează simultan cu repudierea burgheziei. Iar realizatorii acestui proiect nu sunt fii ai burghezului (cu toate că, în fapt, sunt). Şi nu înfăptuiesc cu această titulatură naşterea noii „lumi vechi”. Pur şi simplu, exista în crearea instituţiilor, a ideologiilor, a structurilor societăţii burgheze, o putere de expansiune care a făcut ca tot ce s-a născut aici să fie angajat într-o anumită direcţie. Exista deja în inima acestei lumi o forţă de a aneantiza tot ce existase anterior (conducând către propria-i destrucţie) care, odată dezlănţuită, nu se putea opri înainte de a ajunge la ultima punere în discuţie. Ea se înfăptuieşte în contradicţia fundamentală care rezumă toate contradicţiile burgheze. Din momentul în care omul este investit cu puteri, aparaturi şi mijloace mai redutabile decât a avut vreodată, se vădeşte că această multiplicare este în egală măsură benefică, dar şi periculoasă. Se vădeşte că omul nu este întru totul pe măsura acestor mijloace, că ar avea nevoie, la modul absolut, de un surplus de suflet. Dar nu doar de un surplus de suflet, ci şi de o dezvoltare fără precedent a inteligenţei sale, pentru a putea accede la stăpânirea globală a sistemului său, de o conştiinţă mai acută a fiinţei şi a binelui. Fără de care totul este ratat. Or, această exigenţă apare tocmai în momentul în care omul este devotat celei mai materialiste dintre civilizaţii, ce nu mai se sinchiseşte de „suflet” şi în care se face tot posibilul pentru a se stăvili fie şi cea mai mică preocupare spirituală. Această exigenţă apare tocmai în momentul în care nu mai există nici valori comune, nici repere etice acceptate.

În momentul în care ne precipităm într-o specializare intelectuală din ce în ce mai strictă, care ne împiedică din ce în ce mai mult să percepem, să avem cea mai mică idee despre problema globală cu care ne confruntăm; în momentul în care masa umană este împotmolită în grijile de zi cu zi care o absorb în totalitate şi pe care nu le poate suporta decât graţie timpului liber şi a distracţiilor compensatorii. Cum am putea dobândi statura necesară

pentru a controla iarăşi situaţia? Şi al doilea aspect al contradicţiei: e vădit că omul se găseşte în faţa unor alegeri decisive, realmente penultime, are o mare responsabilitate, se găseşte într-o situaţie etică prin excelenţă. Are în faţa lui binele şi răul. Trebuie să aleagă şi să se angajeze în direcţia acestei alegeri. Este confruntat în acelaşi timp cu probleme politice care nu pot fi rezolvate decât prin implicarea unei responsabilităţi strict personale, a unei decizii de a participa la adevărata democraţie. Omul este condamnat să fie el însuşi sau să nu mai fie. Or, această exigenţă apare exact în momentul când se dezvoltă mijloacele de acţiune psihologică masivă, care distorsionează obiectele şi fabrică în acelaşi timp datele alegerii şi mijloacele de a alege. În momentul în care intervenţiile biochimice vor putea să modifice personalitatea fără să ştim exact în ce sens. În momentul în care problemele politice sunt distorsionate prin reprezentări inexacte, fixaţii şi întrebări iluzorii, în vreme ce sunt lăsaţi deoparte factorii determinanţi. În momentul în care, în loc să se facă apel la individ, toată lumea se gândeşte doar la structuri globale, la democraţii organizate, planificate, colectivizate, adică, în realitate, la sisteme aristocratice, în momentul în care, tocmai de aceea, omul a devenit incapabil să răspundă la întrebările sfinxului. Nu a mai fost confruntat niciodată cu decizia globală pe care o are de luat. Şi totodată nu a mai avut niciodată atât de puţine mijloace pentru a lua această decizie, fiind minat, săpat din interior, tocmai de structurile societăţii în care trebuie să acţioneze.

A treia contradicţie: necesităţile acestei societăţi devin din ce în ce mai determinante, mai pregnante, mai precise. Mecanismele socio-economice funcţionează tot mai riguros, lăsând din ce în ce mai puţin loc variaţiunilor. Se constituie, puţin câte puţin, ceea ce am putea numi o fatalitate. Dar nu este vorba despre o fatalitate metafizică; ea rezultă din combinarea factorilor ce acţionează în societate. Trebuie, cu orice preţ, ca omul să stăpânească

aceste mecanisme şi să domine aceste necesităţi. Or, această exigenţă îi apare în momentul când nimic nu îl mai lasă în libertate: profesiunea, timpul liber, situaţia, acţiunea psihologică, relaţiile umane… toate îl condiţionează, îl înlănţuiesc, îl duc în anumite direcţii. El este prins într-o serie de determinări minuscule care nu-i lasă niciun moment posibilitatea de a da puţin înapoi, de a lua o anumită distanţă, de a se afirma faţă deşi împotriva necesităţii. Omul condamnat să fie liber? Formula unui metafizician care contestă metafizica. Este tot ce se poate spune. Căci, în realitate, omului tocmai i s-a contestat singurul punct de sprijin care i-ar mai fi putut rămâne: idealul, sau ideologia, sau doctrina, sau impulsul, sau instinctul libertăţii. Dacă în realitate el nu este liber, ar fi putut să-şi păstreze, totuşi, o anumită tensiune, provenită dintr-un asemenea apel. Dar s-a terminat cu asta. Iar negaţia provine din convergenţa a doua tendinţe în aparenţă contradictorii. Există cei care susţin că libertatea nu contează decât pentru cei bogaţi: mai întâi pâinea, economicul mai întâi, asigurarea infrastructurii, a accesului la un nivel de viaţă decent şi doar pe urmă libertatea. Cei care declară că săracul nu poate fi liber, că libertatea este o invenţie a celor bogaţi (fie pentru că doar ei pot profita de pe urma ei, fie pentru a deturna în direcţia acestei iluzii atenţia celor săraci) şi a reacţionarilor ce îşi arată în felul acesta dispreţul pentru reformele sociale care sunt în mod necesar autoritare. Şi, de asemenea, cei care declară că *primum vivere* este un *vivere* material; omul nu este făcut pentru a-şi asuma nişte valori. Acestea vin doar după ce şi-a umplut burta. Şi aceia – mai coerenţi – care refuză explicit libertatea cu o nuanţă de dispreţ, în numele unor valori superioare (comunitatea, colectivizarea sau aşteptarea unui Christ cosmic) ori a unor adevăruri ştiinţifice (imposibilitatea libertăţii individuale în mijlocul condiţionărilor culturale). Toţi aceştia urmează cu fidelitate paşii burghezului, care nu s-a îndoit niciodată că burta primează asupra valorilor. Să nu

spunem că o asemenea atitudine nu e specifică burghezului, care n-a murit niciodată de foame, ci celor defavorizaţi. În realitate, ea reprezintă o atitudine de viaţă fundamentală, dar nu necesară. Începând din zorii istoriei, nenumăraţi indivizi defavorizaţi au pus cutare credinţă, cutare virtute, cutare sacrificiu mai presus de pofta lor de mâncare, demonstrând că erau liberi în raport cu necesităţile lor imediate. îmburghezirea săracilor (şi a intelectualilor care i-au mânat pe un asemenea drum) a fost cea care a proclamat primatul nevoilor materiale.

Există, însă, şi un curent de idei în aparenţă contradictoriu: al celor care afirmă valoarea supremă a libertăţii. Dar cine sunt aceştia? De fapt, contestatarii cei mai virulenţi ai libertăţii. Cei care confundă libertatea cu libera întreprindere (care le permite celor mai bogaţi să-i strângă de gât pe ceilalţi) sau cu libertatea informaţiei (care permite difuzarea celor mai extravagante ştiri mincinoase, generate de primatul intereselor). Şi cei care îşi întemeiază libertatea lor personală pe aservirea unei multitudini de săraci, muncitori sau colonizaţi. Şi cei care se folosesc de libertate pentru a-şi îndreptăţi cuceririle sau puterea economică sau fac din ea paravanul lipsei lor fundamentale de libertate, ca urmare a ipocriziei, minciunii şi a calculelor. Se înalţă atunci statui ale libertăţii. Dar ceea ce este statuie nu poate fi libertate. Şi ce e atunci cu această libertate cu picioare de plumb, cu pântece de bronz, cu ochii goi, masivă ca un portavion, ţeapănă şi stupidă? apoi mai sunt şi cei care merg în numele libertăţii să elibereze popoarele de sub un se ştie ce dictatură, nişte popoare care nu pretind de fel să fie eliberate. Şi cei care, în numele libertăţii, pun la punct nişte minunate democraţii fundamentate pe cea mai constrângătoare dinamică a ansamblului... Dar şi aceste tendinţe sunt specific burgheze. Aparţin burgheziei care transformă libertăţile concrete şi garantate de multă vreme în acest stindard înflăcărat al Libertăţii absolute. Prea frumos ca să fie adevărat – spune bunul simţ popular.

Libertate statuificată, adorată, pentru că de fapt nu există – expediată în cer pentru a se evita apariţia ei în mijlocul oamenilor. Or, aceste două curente, ambele eminamente burgheze, converg în zilele noastre, circumscriu omul în totalitate, îl înconjoară de pretutindeni cu foamea şi cu ideile, cu visul şi pâinea, pentru a-l face să uite, să dispreţuiască şi să repudieze libertatea. Şi atunci, de unde să ia libertatea care i-ar permite să ridice povara crescândă a necesităţii? Iată, aşadar, un ansamblu constituit de contradicţiile dintre exigenţele puse dinaintea omului şi imposibilitatea acestuia de a le răspunde, iar acest ansamblu de contradicţii nu mai poate fi rezolvat prin niciun joc dialectic (jocurile dialectice au devenit imposibile), dar conduce fără greş la concluzia că neantul prezidează dezvoltarea forţelor puse în mişcare de burghezie.

* * *

Iar toate acestea ne determină să considerăm sensul şi valoarea întreprinderii burgheze ca pe o dezvoltare a puterii în stare pură. Ăsta a fost, de fapt, dacă nu de drept, obiectul activităţii intense a burgheziei în toate domeniile.

Ea a fost creatoarea mijloacelor puterii, dacă nu şi a ideii acesteia. Am văzut deja că burghezul nu străluceşte în ceea ce priveşte ideile, dar se pricepe de minune să le pună în practică şi să le utilizeze. Alţii au inventat imaginea unei puteri absolute; burghezia i-a pus la dispoziţie mijloacele necesare, tehnicile politice şi militare, birocraţia, finanţele, organizarea în toate sectoarele, utilizarea resurselor economice, apoi a surselor profunde ale „psyche-ei” pentru a se putea obţine rezultatele economice cele mai bune. Unii au descoperit principii ştiinţifice, legi, au adus la lumină „adevărul” lucrurilor şi al lumilor. Dar *opus*-ul *proprium* al burgheziei a fost acela de a pune în practică acest arsenal intelectual pentru a fi utilizat în întregime în vederea unei puteri absolute. Putem să luăm din nou în considerare întreaga aventură socio-umană a secolului al XIX-lea, şi vom regăsi pretutindeni

motivul puterii; am constatat deja această sete de putere la marele acaparator al tuturor bogăţiilor, întrebuinţate nu în scopul plăcerii, ci reinvestite necontenit pentru a se crea un plus de putere. Acesta rămânând unicul motiv valabil al unei activităţi atât de devoratoare. Dar puterea, ajunsă la o anumită dimensiune, produce o riguroasă abstractizare. Când averea lui Rockefeller atinge câteva miliarde, niciun semn concret, nicio reprezentare nu mai sunt valabile în acest domeniu de acum înainte. Când puterea mijloacelor noastre tehnice ne livrează zilnic de la zece la douăsprezece mii de pagini de informaţii pe zi, niciun creier nu le mai poate înregistra, nicio metodă, nicio comprehensiune, nicio sinteză nu mai sunt cu putinţă. Or, dezvoltarea tot mai rapidă a mijloacelor în toate domeniile, reproducându-se mutual, produce tocmai un fel de putere care se dezvoltă în stare pură. O putere de dragul puterii, aşa cum a fost visată de burghezie, aşa cum mai poate fi încă văzută în aceste vise tipic post-burgheze care sunt benzile desenate SF şi romanele de anticipaţie. Desigur, burghezul n-a formulat explicit niciodată această aspiraţie spre puterea în sine. Celebrul iubitor de confort în papuci n-a mers atât de departe. Spuneam că l-a preocupat fericirea adusă de bunăstare. Dar a avut parte de o aventură extraordinară: a declanşat mecanismele care produc această putere. Şi era prea târziu ca să mai dea înapoi. Marx a arătat că sistemul economic capitalist prin rigoarea mecanismelor sale elimină omul şi prin dezvoltarea lui imperturbabilă devine un sistem de abstractizare, atât a valorilor cât şi a banului însuşi. Şi, demontând ansamblul acestor procese, Marx arată exact până la ce punct a fost el creat, fără o intenţie precisă din partea burghezului, dar plecând de la premisele puse în joc de acesta. Iar acum a urmat restul. Totul fusese deja formulat. Puterea se dezvoltă fără un anumit sens şi fără o destinaţie. Oamenii de bine, umaniştii, filosofii şi teologii se dau de ceasul morţii şi spun cu toţii că trebuie nu să supunem mijloacele – fiindcă ştiu că nu se mai poate, nu să

dăm înapoi – fiindcă ar însemna să mergem împotriva progresului, ci să asigurăm nişte scopuri umane acestei multiplicări devoratoare a mijloacelor, să le impunem o semnificaţie, să le dăm un sens. Aceasta îi consolează pe oamenii noştri de bine – pentru că, la nivelul cuvintelor, pare posibil de realizat Scopul şi Sensul ţin de discurs. Dar nimeni n-a arătat cum s-ar putea face asta concret, cum ar fi posibil să se reducă la un obiectiv dat, fixat în prealabil de moralişti, uriaşul sistem de mijloace de care dispunem. În realitate, nimic nu ne permite să-i dăm aparatului puterii o orientare precisă: i-am dat naştere unui imens sistem, care îşi are în sine capacitatea de a se dezvolta, prin urmare şi orientarea, şi care creşte fără a se raporta decât la sine însuşi. De altfel burghezul a pregătit bine drumul acestei autonomii atunci când, aşa cum am văzut, a ruinat din interior, păstrând aparenţa unui respect formal, religia şi gândirea, arta şi morala, le-a deconectat de la orice legătură cu viaţa şi, după toate acestea, de unde ar putea să mai vină sensul înfăpturilor sale? Cine ar putea să-l impună? Cel care ar putea să o facă se găseşte de multă vreme în afara jocului. Nu mai depinde de el, de intelectualul angajat, ca situaţia să înceteze. Dar dacă puterea se dezvoltă în felul acesta, fără a avea un sens sau o destinaţie, ea creează în jurul său un abstracţionism riguros. Universul pe care îl locuieşte şi pe care îl creează este alcătuit doar din semne algebrice, din scheme şi din iepure. Pentru ea nu mai există fiinţe în came şi oase, ci doar oameni, cetăţeni, muncitori, instrumente calificate prin funcţia şi prin raporturilor lor cu puterea. Nu mai există raporturi umane naturale; ştim (şi aceasta face din nevoile de putere pe care le înregistrează psihosociologia) că ele au devenit „culturale” şi că, în consecinţă, omul, maleabil la infinit, poate fi modificat, manipulat, transformat, la fel ca şi emoţiile, iubirile şi urile lui, pentru a fi făcut conform cu necesităţile puterii. Trăim într-o atmosferă rarefiată, dar atât de curată! Totul a fost dezinfectat şi clarificat. Scufundarea în inconştient

transformă omul într-un personaj în sfârşit utilizabil. Nu mai există rezerve, nici scrupule. Asistăm doar din când în când la micile urlete spasmodice ale erotismului, care pretinde că ar însemna ceva – deşi dă şi el puterii partea lui de tribut. Ea s-a dezvoltat mai mult decât socotise burghezul, care i-a descoperit, cu toate acestea, principiile şi i-a pus la dispoziţie posibilităţile. Tocmai asta a făcut posibilă trecerea de la o categorie de burghezi la cealaltă. Vechiul burghez setos de putere a creat sistemul, i-a pus bazele, i-a dat formă şi viaţă.

Dar pe măsură ce puterea se dezvolta, ea a făcut rizibil ceea ce, de bine de rău, mai rămăsese uman în burghez, a făcut să apară din ce în ce mai mare distanţa dintre mizerabilul Domn Vultur şi prodigiosul obiect social care se constituia. Ce măsură comună ar putea să existe între minunaţii noştri astronauţi şi grotescul Prudhomme? Simplu, cei dintâi sunt fiii foarte ascultători ai celui de-al doilea. Dar, despuiat de ceea ce îi mai rămăsese, de bine de rău, omenesc, adus la starea de epură: un neant perfect. Puterea în stare pură l-a descalificat pe burghezul care nu-şi abandonase încă papucii. E adevărat că acest burghez era totodată şi cel care acţiona în secret pentru o mai mare libertate a puterii. Dar, cu cât o ajuta mai mult, cu atât ea îl împingea mai tare în umbră şi insignifianţă. Visul său îl deposeda de el însuşi, îl transforma progresiv în neant. Acum asta s-a făcut, burghezul este redus la zero. Desigur, în numele ştiinţei, al tehnicii, al statului, al economiei, al productivităţii, al consumului, luate în ansamblul lor. Puterea s-a înfăptuit, au căzut toate barierele din faţa ei. Nu mai există decât universul pe care îl exprimă ideologia neantului. Universul puterii fără semnificaţie care transformă în nimic tot ce atinge, creând nişte bunuri pe care doar ea le justifică şi care face ca neantul să locuiască în inima oricărei înfăptuiri omeneşti, tocmai din cauza caracterului excesiv al acestei puteri.

* * *

Dar există încă şi o ultimă modalitate prin care

neantul care se instalează duce la bun sfârşit ceea ce (fără să ştie) proiectase burghezul în realitate. Am văzut deja că burghezul are permanentă nevoie de justificare, universul său este construit în parte pentru a se justifica. În acelaşi timp, el are o prodigioasă facultate de a asimila şi de a deturna în favoarea lui tot ce ar putea să-l pună în discuţie.

Şi am făcut chiar din această capacitate de asimilare caracteristica principală a burghezului, caracteristica porind de la care poate fi înţeleasă şi construită întreaga lui personalitate. Dar ce se întâmplă atunci când se trece de la clasa burgheză la societatea burgheză? Ce s-ar întâmpla dacă, într-un mod oarecare, justificarea ar fi obţinută definitiv? Dacă asimilarea n-ar mai fi rezultatul unei dificile întreprinderi omeneşti, ci al unor mecanisme precise şi în cele din urmă n-ar mai fi o acţiune în curs, pentru că s-ar efectua automat, fără niciun fel de probleme? Or, tocmai acesta este punctul la care am ajuns. Toate tentativele burghezului simt acum justificate din plin, fac parte din universul nostru mental într-o asemenea măsură, încât sunt pe punctul de a deveni presupoziţiile noastre sociologice, evidenţele, locurile noastre comune. Lumea la care am ajuns este justificată plenar în mecanismele, structurile, fundamentele ei. Au mai rămas numai nişte urme, care ne semnalează cu atât mai mult că nu sunt decât nişte simple reminiscenţe. Rasism, apartheid, neosau post-colonialism, puţină frică de marea foamete, două treimi din omenire care… etc. – toate acestea sunt denunţate cu atât mai viguros, cu cât ele nu constituie decât efecte întârziate, epifenomene, accidente condamnate deja de istorie. Am fi mult mai reţinuţi dacă, în mod inconştient, am simţi în spatele lor o realitate solidă, posedând un viitor. Dar ne înverşunăm doar împotriva a ceea ce este pe cale de a se nărui. Căci ceea ce subzistă este un univers perfect justificat, pe care nu ne vine nicio clipă ideea de a-l pune în discuţie, şi care este, totodată, un univers perfect justificator. Motivele autojustificării nu trebuie căutate cu dificultate, nici

inventate de om: ele îi sunt furnizate gratuit datorită unor mecanisme precise ce funcţionează în interiorul sistemului: propagandă, publicitate, tehnica relaţiilor umane, psihotehnică, ritualuri cathartice, toate sunt puse în mişcare pentru ca, într-o lume justificată prin ea însăşi, fiecare individ să-şi găsească justificarea potrivită prin denunţarea celuilalt (de altfel – justificat şi acela) şi prin asimilarea unui suflet-imagine.

Şi literatura? Cum de nu se înţelege că în aceeaşi măsură în care cititorul-spectator este justificat la modul absolut de lumea în care trăieşte, el tolerează, ba chiar admiră necuviinţele, vulgaritatea, amoralitatea, insolenţa teatrului şi a literaturii. Există în asta o uşoară schimbare în raport cu atitudinea burgheză pe care am descris-o mai sus. Dacă astăzi cititorul-spectator acceptă un anumit teatru şi o anumită literatură, asta nu se întâmplă pentru că el este în continuare burghezul grotesc, ci pentru că buna sa conştiinţă funcţionează perfect graţie mecanismelor justificării. Se poate lua ca măsură superficialitatea lungului articol al lui Kaiser[66], care proclama recent că dacă nu ne place teatrul modern este pentru că acesta a redescoperit ceea ce arta burgheză pusese între paranteze în secolul trecut. Acest loc comun este o afirmaţie redundantă şi fără acoperire. În realitate, actualul teatru exploziv face parte din mecanismul de Justificare, la fel ca denunţurile, manifestele etc. Buna conştiinţă de sine a omului inclus în societatea burgheză depăşeşte infinit în ipocrizie tot ce inventase burghezia până atunci. Doar că acum, când sistemul complet al justificării a fost pus în funcţiune şi pare imposibil să-i mai găseşti vreo slăbiciune oarecare, oare ce ar mai rămâne de făcut?

Aceeaşi problemă apare şi în legătură cu asimilarea. Dacă burghezul a creat nişte valori reale (şi nu cele

66 Este vorba despre cunoscuta dispută germană între Staiger, Max Frisch şi J. Kaiser despre conţinutul scandalos şi vulgar (Staiger) sau viabil şi uman (Kaiser, Frisch) al literaturii actuale (decembrie 1966 - mai 1967) - n.a.

tradiţionale pe care le împărtăşea burghezia secolului al XIX-lea şi pe care le mai numim burgheze doar din comoditate, ci cele în continuare actuale) este pentru că, cu ambivalenţa şi cu contradicţiile lui, a perseverat pe calea asimilării. Dacă a dat naştere tuturor elementelor care constituie societatea actuală, este pentru că fost provocat fără încetare de o contestaţie care i s-a părut radicală şi pe care a trebuit s-o absoarbă progresiv, aşa cum păianjenul a cărui pânză e ameninţată de un bondar lansează la nesfârşit noi fire asupra acestuia, ţesând o reţea din ce în ce mai deasă şi mai solidă şi ajungând să sugă în cele din urmă substanţa insectei din care se va hrăni de acum înainte, în felul acesta, el a pus în funcţiune un mecanism de deturnare şi asimilare care face la sistemul să funcţioneze în cele din urmă aproape de la sine – ca în virtutea unui adevărat reflex. Este tot mai puţin necesar să se inventeze din nou valori, instituţii, situaţii de viaţă, deoarece sistemul e tot med exact, în timp ce contestaţiile sunt cu atât mai slabe cu cât se vor mai virulente. Caracterul exorbitant, paroxistic pe care îl ia stilul acestor acuzaţii le dezvăluie doar superficialitatea şi vacuitatea.

Intelectualismul steril al erotismului din *Nouvel Observateur* atestă integrarea lui în sistem. Desigur, nu într-un regim politic sau într-o structură economică, ci în ceea ce susţine astăzi esenţialmente toate regimurile şi toate structurile. Adică identificarea cu un Acelaşi care se repetă mereu, cu un Acelaşi burghez. Dar această optimizare a procesului de asimilare conduce de asemenea la întrebarea: „Oare ce a mai rămas de făcut?” Pentru o societate ale cărei cele mai bune invenţii, a cărei vitalitate însăşi, îşi au rădăcina în voinţa de a se justifica şi de a-şi asimila adversarul, după ce acest obiectiv a fost atins, care altul ar mai putea să urmeze? Cu atât mai mult cu cât, atunci când spunem că acest obiectiv a fost atins, nu înţelegem prin asta vreun moment de stagnare, căci cele ce au fost făcute să funcţioneze optim sunt tocmai

mecanismele (justificării şi asimilării) şi, în consecinţă, nu există punct de oprire, vor exista mereu noi justificări şi noi asimilări, noi situaţii, dar noi doar ca actualitate, doar ca imagine, doar ca superficie, şi nu legate de esenţa sistemului. Se avansează, dar fără posibilitatea variaţiunii. În timp ce căutarea mijloacelor de justificare şi asimilare îi aducea înfăptuirii burgheze o anume incertitudine, un anume hazard, o anume pasionalitate, aşadar, o încărcătură de viaţă, cu toată ambiguitatea pe care o comportă aceasta, aducea speranţa, şi chiar dacă resorturile ei puteau fi moralmente condamnabile, erau măcar omeneşti, din momentul în care mecanismele iau locul tatonărilor şi înfăptuirile pe acela al unui proiect, din momentul în care ne găsim într-o societate care a asimilat efectiv ansamblul proceselor omeneşti şi se găseşte în posesia instrumentelor de asimilare globală, ce ne-a rămas? Nu un univers neliniştitor, tragic, tulburător. Pe acestea i le adăugăm noi pentru a ne conferi iluzia că trăim o aventură, pentru a ne da sentimentul că mai putem schimba unele lucruri. Nu ne-a mai rămas decât discursul, de care nu putem priva, nu mă pot priva eu, în primul rând. Nu un univers plin de noi posibilităţi, ca aceea de a coloniza Luna sau planeta Venus; aceasta nu ne-ar modifica situaţia şi condiţia cu niciun atom. Nu o societate în plină transformare, chiar accelerată! Ci (ca dezvoltarea acelor plante pe care fachirii le fac să răsară şi să atingă doi metri în câteva minute, dar nu sunt decât nişte iluzii) într-o creştere care nu mai comportă nicio istorie. Societatea noastră, operă a burgheziei, a realizat obiectivul profund care făcea această clasă să avanseze. În momentul în care s-a destrămat, a lăsat în urma ei o societate perfectă ca formă, însă vidă. Tehnica este forma desăvârşită, strălucitoare, plină de seducţie şi de speranţă, a unei societăţi al cărei musafir secret este, în fiecare dintre aspectele, întreprinderile şi dezvoltările sale, neantul de care omul începe, puţin câte puţin, să ia cunoştinţă.

* * *

Odată ajuns aici, ce aş mai putea spune? Că toţi oamenii au devenit nişte burghezi? Fără îndoială că nu. N-am afirmat niciodată asta şi, în cele din urmă, nici nu mi se pare important. Dar poate că, în măreţia şi în mediocritatea lui, în plasticitatea sa orientată către putere, burghezul reprezintă o bună parte din om? Poate că, finalmente, el este chiar omul? Pot spune că societatea actuală este o manoperă a clasei burgheze, care a modelat-o şi a structurat-o? Fireşte că nu. Dar dacă societatea noastră este burgheză, este pentru că ea şi-a asumat o parte inalienabilă dintr-un patrimoniu pe care omul doreşte să-l păstreze şi poate că, încă de la începuturile ei, societatea occidentală a tins să ajungă în acest punct, punct în care pune în practică valorile date implicit de societatea burgheză, în timp ce lumea adoptă stupefiată aceste valori. Şi, poate că, odată cu instaurarea acestui centru negativ, a nimicului dat ca centru, cu instalarea în vid, burghezul a răspuns unei dorinţe inconştiente a omului, unei pasiuni a propriei lui dispariţii. Această mişcare lentă prin care omul s-a substituit progresiv cu lucruri care înfăptuiesc ceea ce altă dată exprima fragmente din personalitatea lui, acest proces constant de invenţie care a făcut ca ansamblul activităţii umane să se spargă în operaţiuni multiple, disociate, dezintegrate, prin care omul se amputează de fiecare dată de o putere şi de un miracol, acest calcul minuţios care dă naştere unui obiect care satisface pe deplin omul exact în momentul când îl elimină, toate acestea poate că nu exprimă decât străduania omului de a se elimina pe el însuşi. Poate că, în cele din urmă omul, este bântuit de o pasiune a morţii şi nu doreşte în secret decât să se împlinească prin propria lui negaţie. Suicid mai profund, mai subtil, mai exigent decât barbituricul personal sau bomba H. colectivă.

Poate că tocmai această fascinaţie a vidului este cea care se realizează în mijlocul bunăstării, al adaptării la grup, al inserţiei perfecte în uterul social, când culmea

extremă a strălucirii sfârşeşte prin a dezvălui absenţa. Nu mai există niciun motiv pentru a săpa mai adânc, nu mai există raţiune, pentru că s-a făcut prea mult uz de ea; iar asta ne place.

Poate că avansăm spre marea exorcizare a pasiunii de moarte care face să exalte inima omului. Dar să nu uităm ironia supremă: că această exorcizare ne parvine de la cel mai dispreţuit dintre oameni – burghezul.

NOTE

I Dacă este aşa, burghezul grandios este totodată un cinic. El ştie perfect să fie amoral. El ştie să se comporte cu un fel de libertate amorală, prefăcându-se că respectă regulile admise, căci dorinţele sale sălbatice nu sunt ţinute în frâu decât de frica de zgomot şi de scandal. Foarte puţini scriitori de astăzi îndrăznesc să vorbească despre măreţia acestui cinism şi despre faptul că burghezul a inventat erotismul cu mult înaintea lui Bataille şi Gênet. Cât de preferabilă ar fi o asemenea pictură feroce (azi o întâlnim de puţine ori, de exemplu în romanele lui Maud Frère), atât de rară, platitudinii, mediocrităţii, inanităţii burghezului, cu care am fost obişnuiţi de literatura contemporană.

II Ştiu că îi dau aici termenului de praxis un sens care nu este întru totul acelaşi cu cel pe care i-l atribuia Marx, dar acesta nu cred că i-a stabilit un sens fixat o dată pentru totdeauna. El a atras atenţia, cu totul întemeiat, asupra caracterului primordial şi determinant al praxisului. A arătat că, într-o epocă dată, omul gândeşte după cum acţionează. Şi este sută la sută exact. Dar să nu se creadă că a fost singurul care a afirmat asta; cam în aceeaşi perioadă, Kierkegaard elabora, cu totul independent de Marx, o doctrină a praxisului destul de asemănătoare. Rămânând în domeniul analizei sociologice, trebuie să mergem, însă, mai departe decât a făcut-o Marx: acesta a arătat că doar o acţiune justă poate conduce la o conştiinţă adevărată şi că – odată cu ruperea lumii prin exploatarea omului de către om – nu mai există

un praxis just şi, prin urmare, de atunci domneşte falsa conştiinţă. Dar de atunci s-a produs ceva nou: falsa conştiinţă a reuşit să creeze un univers în care este prezent fenomenul de praxis, iar aceasta este opera nouă şi originală a burgheziei. Or, nu se poate spune că acest praxis este fals, deşi s-a născut dintr-o falsă conştiinţă. De aceea, explicaţia lui Marx este astăzi insuficientă şi aşa se întâmplă că am văzut apărând interpretări radical novatoare ale gândirii lui Marx, cum este cea a lui Althusser, care încearcă să restabilească viabilitatea gândirii lui Marx într-o societate care, în esenţa ei (şi nu la nivelul superficial al fenomenelor economice, neocapitaliste etc.), nu mai corespunde analizei clasice a lui Marx, căci ne găsim în prezenţa unei noi relaţii a omului cu lumea, şi chiar a unei noi relaţii între om şi om, care sunt diferite în raport cu trecutul.

111 Poate că e necesar să reamintim că nu putem aplica termenul de „burghez” la întâmplare şi indiferent cui. Astăzi e o deprindere supărătoare că a ajuns să se vorbească despre „capitalismul” incaşilor, al atenienilor sau al secolului al XIII-lea mediteranean, despre „clase sociale” la Roma sau la Atena, despre „burghez” în China, la Roma etc. Sau aceşti temeni au un sens precis, un conţinut care permite ca ei să fie aplicaţi asupra unei situaţii, în aşa fel încât, cu ajutorul lor, să se spună ceva despre acea situaţie. Şi atunci este imposibil să se vorbească de capitalism în Roma de la sfârşitul Republicii. Sau, dimpotrivă, aceşti termeni au un sens vag şi foarte extins, şi atunci putem vorbi despre clase sociale în indiferent ce societate, dar, făcând asta, nu spunem de fapt nimic. Atunci de ce se folosesc aceste cuvinte? Pentru că fac parte din vocabularul nostru (intervine aşadar comoditatea) şi pentru că, pe de altă parte, ele implică o conotaţie morală; datorită lor, introducem o judecată morală asupra unei societăţi pe care, în calitate de istorici, nu avem dreptul s-o judecăm. Dar această atitudine este supărătoare pentru că ne face să introducem o anumită

ambiguitate şi o anumită sursă de neînţelegeri în gândirea istorică, deoarece aceşti termeni moderni evocă dinaintea cititorului nişte imagini care nu corespund realităţii istorice (În această chestiune v. J. Ellul, *Este legitimă întrebuinţarea conceptelor moderne în descrierea istorică*? în „Annali della fondazione italiana per la storia amministrativa", 1967). În ceea ce priveşte termenul de burghez, acesta trebuie păstrat pentru epocile care l-au întrebuinţat şi cu sensul care i-a fost atribuit atunci: mai întâi, acela de orăşean, de locuitor al „burgului", apoi de persoană încorporată într-un complex urban printr-o ceremonie judiciară, pe urmă de persoană care participă la activităţile pe care această categorie de oameni şi-a rezervat-o în mod progresiv, apoi de persoană care aparţine unui strat social ce acoperă cea mai mare parte a „serviciilor", a dirijării activităţilor economice şi a funcţiilor intelectuale corespunzătoare. O clasă în adevăratul înţeles al cuvântului ia naştere atunci când această dominaţie economică se asociază cu preluarea puterii politice, dar doar odată cu crearea clasei burgheze şi a rolului ei dominant în întreaga societate se pune cu adevărat problema de a şti cine este burghezul. Tocmai de la acest moment am pornit în analizele mele. Trebuie ca, dintre sute de lucrări, să mă opresc la o istorie a burgheziei? Aş alege *Istoria burgheziei* de R. Pernoud (2 vol.), nu foarte tehnică şi corectă în liniile ei generale.

w Este greşeala lui Cazeneuve că n-a făcut o critică a evidenţei care l-a determinat să-şi înceapă studiul despre fericire cu un studiu despre paradis. El a considerat ca fiind de la sine înţeles că pentru oamenii din trecut imaginea fericirii se confunda cu aceea a paradisului. Dar în descrierile paradisului la care se referă, nu există nimic care să ne permită o asemenea legătură. De aceea, trebuie să renunţe în mod fraudulos (p. 67) din proprie iniţiativă la termenul fericire în consideraţiile sale despre paradis. Iar aceasta iese şi mai puternic în evidenţă atunci când constatăm hiatusul dintre prima parte a cărţii lui (despre

paradis) şi cea de-a doua (despre fericire). Practic, nimic nu le poate raporta una la cealaltă. Juxtapunerea lor nu rezultă din substanţa studiului, ci e dată de ideea modernă despre universalitatea fericirii. De altfel, Cazeneuve însuşi se vede nevoit să revină (p. 169), arătând că civilizaţiile care îşi iau ca obiectiv cucerirea paradisului nu sunt societăţile în care se regăsesc ideea şi căutarea fericirii. Dimpotrivă, societăţile fără paradis fac din fericire o valoare centrală. Şi, atunci, de ce să ne încăpăţânăm să mai vorbim despre fericire în legătură cu paradisul?

v Tentaţia este mereu aceea de a considera obiectul în sine şi de a-i conferi o valoare metafizică. Aşa şi cu fericirea. O cunoaştem. Face parte din peisajul nostru familiar, cum să nu fi fost totdeauna aşa? De aceea, se cuvine studiată în sine. Cazeneuve face o tipologie a fericirii. Pentru toate timpurile şi toate societăţile. Este foarte interesant şi poate nu inexact. Dar problema este să ştim ce poziţie, ce loc ocupă fericirea în cutare sau cutare societate. Or, această tipologie pare să plece de la premisa că fericirea este la fel de importantă în toate societăţile, diferind doar ca formă, ca noţiune, ca orientare. Singura întrebare justificată este, în cele din urmă: unde şi când a început fericirea să ocupe un loc important şi să influenţeze decisiv comportamentul oamenilor? Unde şi când a devenit motivaţia principală? Valoarea absolută pentru o societate întreagă şi, totodată, motivaţia decisivă a fiecărui individ? Desigur, putem ajunge să descoperim peste tot o idee mai mult sau mai puţin vagă de fericire, să decelăm o asemănare între ceea ce caută un zuni şi un occidental. Pot să-l faci pe zuni să înţeleagă ce vrea să spună omul alb, dar oare conceptul de fericire joacă în viaţa lui vreun rol determinant? Cazeneuve pune această întrebare accidental: „Trebuie să ne întrebăm pentru fiecare tip de colectivitate în parte dacă dorinţa de fericire este primordială, secundară sau neglijată”. Dar nu o face. Şi, mai ales, pare să nu observe că dacă punem o asemenea întrebare şi elaborăm o tipologie a fericirii, o

facem pornind de la rolul ce i se atribuie fericirii în societatea burgheză. Pentru că suntem pătrunşi de ea, încercăm să o descoperim pretutindeni. Dar ea îşi modifică natura după cum constituie mobilul central dintr-o societate, sau doar un motiv secundar, insignifiant, neinteresant. Şi nu putem compara ideea noastră de fericire cu cea pe care ni se pare că o descoperim la atenienii din secolul al IV-lea, aşa cum nu putem compara o Caravelle cu aripile lui Icar. Important este să înţelegem că fericirea, ca principală idee motrice, a fost inventată în secolul al XVIII-lea şi totul decurge de aici. Dorinţa de a elabora o tipologie generală ori de a privi fericirea ca pe o constantă a istoriei distorsionează problema.

Poate că n-ar fi inutil să reamintesc, în legătură cu chestiunea dreptului la fericire, remarcabila neînţelegere care a prezidat naşterea lui. Se pare că în Statele Unite, în epoca Declaraţiei de Independenţă, se vorbea despre o „fericire publică”, în sensul participării la viaţa politică, al „ataşamentului virtuos şi inebranlabil la o constituţie liberă”, ai dreptului cetăţeanului de a fi „co-participant la guvernarea afacerilor” (Jefferson).

Oamenii nu pot fi fericiţi dacă fericirea lor se limitează la viaţa privată. Dar se considerase că aceasta coincidea cu expansiunea industrială şi cu liniştea necesară pentru a face afaceri – după expresia jovialului Richard. Iar la redactarea Declaraţiei de Independenţă, termenul „fericire” a venit să-l înlocuiască pe acela de „proprietate” în triada consacrată Viaţă-Libertate-Proprietate. Se configura deja limpede caracterul economic şi privat pe care îl lua acestermen de „fericire” Aceasta nu mai indică participarea la putere, ci reuşita în afaceri, viaţa privată desfăşurată la adăpostul proprietăţii. Doctrinarii Revoluţiei, poate fără să-şi dea limpede seama, fuseseră învinşi de practicienii burghezi.

VI1 Această mutaţie ideologică în legătură cu fericirea i-a dat omului de la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea un câmp de cunoaştere şi

de cercetare. Când dl. Foucault se lansează în studiul câmpului epistemologic care constituie infrastructura pentru ştiinţele omului şi a permis progresul acestor ştiinţe, este îndreptăţit să o facă şi este vorba despre un studiu esenţial. Dar de ce trebuie s-o facă într-o manieră atât de reducţionistă, încât acest câmp epistemologic nu poate fi reprezentat decât la un nivel strict intelectual (de fapt, filosofic), adică eliminându-se orice dimensiune sociologică? Eu cred, dimpotrivă, că schimbarea în ceea ce priveşte posibilităţile şi metodele de cunoaştere nu este comprehensibilă decât dacă o înrădăcinăm în mediul unde se produce. Nu sunt nici omul de ştiinţă, nici filosoful din cabinetul său, cei care o descoperă; n-o poţi face, conştient, dar cel mai adesea inconştient, decât ca participant la presupoziţiile sociologice colective, la ideologiile şi miturile societăţii. Tot ce scrie Foucault despre schimbările care s-au produs în ştiinţele economice, biologice sau chiar lingvistice se bazează, de fapt, pe o concepţie dată despre om.

Iar acest dat nu i se datorează nici filosofului, nici savantului, ci corpului social. Pentru a înţelege cu adevărat ce se întâmplă, o asemenea analiză ar fi trebui să cuprindă modul în care societatea epocii priveşte omul şi ce finalitate îi conferă acestuia. Dar acest element, care i-ar fi dat studiului o profunzime autentică, ar fi privat lucrarea domnului Foucault de profunzimea ei aparentă şi de rigoarea ei deconcertantă. Atâta timp cât n-ai legat progresul ştiinţelor şi al filosofiei din această epocă de dezvoltarea ideilor despre dreptul la fericire, n-ai înţeles fenomenul, sau, mai degrabă, te-ai oprit asupra unui unic aspect al lui, a cărui raţiune îţi scapă. Importanţa pe care o dobândesc noţiunea de viaţă sau de om n-ar fi fost posibilă, dacă viaţa plasată în centrul fenomenelor n-ar fi fost o Viaţă adevărată adică destinată fericirii, unei realizări pozitive, fără de care intelectualul n-ar fi putut ajunge niciodată la o asemenea concepţie, destinând-o neantului şi insignifianţei. Nu întâmplător acest „câmp

epistemologic” a luat naştere în medii intelectuale esenţialmente optimiste (cu excepţia sumbrului protestant Malthus) sau, altfel spus, pătrunse de ideologia fericirii.

vin Ar fi multe de spus despre analizele actuale cu privire la „feminizarea fericirii”, printre altele cele ale lui Cazeneuve (op. cit. p 102 şi urm.). Nu sunt foarte sigur că a existat o transformare vizibilă a fericirii şi a noţiunilor de fericire ca urmare a locului dobândit de femeie în societate. Importanţa pe care a căpătat-o dragostea nu înseamnă câtuşi de puţin o modificare în ceea ce priveşte ideologia fericirii. Căci, în gândirea burgheză, ea a jucat totdeauna un rol important. Ceea ce arată Cazeneuve se poate interpreta în două feluri: pe de o parte există erotismul împărtăşit, iar aici există o transformare legată de situaţia femeii, dar aceasta n-are nimic de a face cu fericirea şi cu reprezentările ei, producându-se încă o dată confuzia dintre plăcere şi fericire; pe de altă parte, există imagini cele fericirii în care se integrează şi dragostea, dar care sunt acelea? Căsătoria din dragoste, succesul tinerei care se mărită cu Făt-Frumos, cuplul fericit, confortul interior etc. sunt imagini specific burgheze, anterioare „feminizării fericirii”, în care conceptul feminin de fericire se integrează perfect. Nu există nicio transformare a fericirii de către femeie, nicio sporire a fericirii odată cu „majoratul” femeii; aceasta s-a integrat direct într-un aspect al ideologiei burgheze, dezvoltând-o, întărind-o şi făcând parte concret din ea, după ce fusese ţinută un timp la distanţă, dar nu mai mult. Şi acest acces s-a făcut destul de uşor, pentru că asemenea imagini ale fericirii erau deja într-o bună măsură feminine.

IX în lipsa acestei perspective, Cazeneuve comite o eroare majoră (p. 230): referindu-se la o anchetă realizată în U.R.S.S. cu privire la fericire, el constată că răspunsurile se orientează în general spre „iubirea împărtăşită, stima anturajului, existenţa unui scop în viaţă, dorinţa de a fi folositor omenirii” şi Cazeneuve adaugă, neinspirat: Este semnificativ că printre aspectele fericirii nu apar confortul

şi posesiunea bunurilor materiale… Suntem foarte departe de idealul burghez clasic” Vai, nu! Cel mult de idealul burghez sărăcit printr-o specificaţie supărătoare. Dimpotrivă, dacă vrem să scăpăm de truismul că burghezul se caracterizează prin proprietate, dacă vrem să-l vedem aşa cum este el în realitate, ne vom da seama că cele patru idealuri prezente în ancheta despre care vorbeşte Cazeneuve corespund cu exactitate idealului burghez. Pe de o parte, confortului psihologic care este esenţial pentru burghez, iar pe de altă parte, de formulele burgheze tipice ale secolului al XIX-lea (să ai un scop în viaţă, să fii folositor umanităţii). Cine a exaltat dispoziţiunile scumpei morale laice? Cui îi datorăm gloria bunului domn Pasteur? Cui îi sunt destinate edificatoarele istorioare ale unchiului Paul din *Spirou*, dacă nu tinerilor burghezi?

x în măsura în care fericirea mi se pare a fi, în esenţă, ideologia construită plecându-se de la bunăstare, e o falsă problemă să ne întrebăm care sunt „tehnicile fericirii” Toate aceste „căutări”, „secrete”, „tehnici” etc. se referă la conceptul unei fericiri individuale, solipsiste, care e produs de o burghezie ce se comportă ca şi cum ideologia ei ar fi devenit realitate. Să vorbim despre „drogurile fericirii” ar însemna să confundăm evaziunea sau compensaţia cu fericirea, ceea ce cu totul inexact. Alcoolul nu duce la fericire. În realitate, în crearea colectivă a bunăstării, burghezia a întrebuinţat fericirea ca pe un factor individualizant, pentru că a întreţinut un cult al individului. Dar ar însemna să o lăsăm să cadă în propria ei capcană concepând fericirea la acest nivel. Căci fericirea nu este altceva decât transpunerea unei ideologii colective. De aceea, este perfect inutil să ne întrebăm dacă, de exemplu, psihanaliza este sau nu o tehnică a fericirii. Nu există un secret sau o tehnică a a fericirii, tot aşa cum nu se poate trece dincolo de o oglindă.

XI Unul dintre efectele cele mai remarcabile ale acestei invenţii a culturii a fost acela de a o face dezirabilă

pentru toţi cei care n-o posedau. Se subînţelege că burghezul, inventatorul ei, o poseda din plin! Este minunat să constaţi că în mediile muncitoreşti sau în cazul femeilor din clasa mijlocie, culturii i se acordă „virtuţi aproape mitice, ea este sinonimul efortului şi al seriozităţii” în aceste medii, televizorul nu este considerat un mijloc de cultură, căci cultura este ceva mult mai serios. Aceste persoane îşi doresc să se cultive, să fie cultivate: e o calitate superioară, dar puţin înspăimântătoare. Ce prodigioasă reuşită burgheză e o asemenea viziune asupra culturii, împărtăşită şi de cei care nu se socotesc burghezi.

™ Excelenta lucrare a drei Moulin, *Piaţa picturii în Franţa*, 1967, arată legătura strânsă dintre producţia picturală, chiar cea mai revoluţionară, şi condiţiile economice care nu apasă decât asupra asupra burgheziei. Fiecare criză economică duce la un regres al picturii: „Legătura dintre valorile estetice şi valorile financiare a devenit inextricabilă”. Un mic semn amuzant al acestui fapt este raportul dintre magazinul *Valeurs* (care se ocupa de valorile de bursă) şi revista *Le Spectacle du monde*, care consacra un loc important vânzărilor de tablouri. Desigur, aşa cum am arătat în text, artiştii contestau această evidenţă. Totuşi, unii dintre ei sunt mai lucizi, precum Picasso, şi spun că tabloul a devenit o valoare de bursă. Din studiul drei Moulin reies două lucruri extrem de importante: pe de o parte, că sistemul a devenit mai puternic după treizeci de ani. Or, el fusese creat de către burghez, era caracteristic pentru modul burghez de a înţelege arta. Şi, iată că, odată cu declinul clasei burgheze şi triumful picturii celei mai revoluţionare, sistemul se confirmă şi se precizează. Confirmare a tezei noastre despre societatea burgheză şi despre acceptarea asimilării de către pictori. Pe de altă parte, că asistăm la o cursă dezlănţuită după nou, la „precipitarea căutărilor artistice de avangardă”. E un proces de inovaţie care nu ţine atât de moda în artă, de ignoranţa cumpărătorilor, de frica de a rata o afacere, cât mai ales, aşa cum am încercat să

arătăm, de absenţa semnificaţiei. Elaborarea unei opere de artă care nu trimite spre niciun semnificat, care nu mai are niciun conţinut, implică, în mod necesar, o schimbare, o înnoire la fel de rapidă ca şi demodarea obiectului.

Dimpotrivă, am anumite rezerve cu privire la poziţia foarte tradiţională a drei Moulin, care consideră că burghezul a fost doar inspiratorul picturii cu apă de flori, a academismului Premiilor de la Roma şi doar atât. Deşi teza ei arăta tocmai contrariul. Dar burghezul a asimilat alte estetici şi a creat noi conformisme.

™ Ce demonstraţie minunată în legătură cu această semnificaţie a muzeului găsim în cartea lui Bourdieu şi Darbel, *Dragostea de artă*, *muzeele şi publicul lor*. Vedem acolo confuzia totală dintre cultură şi muzeu. Cultura nu reprezintă ceea ce conţine muzeul, ci condiţiile prealabile care ne duc la muzeu, care ne pregătesc să iubim ceea ce este în interiorul muzeului. Or, doar „privilegiaţii” (burghezii?) merg la muzeu, nu marele public. Dar dacă în locul explicaţiilor evidente şi simpliste legate de inegalitatea condiţiilor sociale, am realiza că, în ultimă instanţă, cultura constituie mijlocul burghez de a dezamorsa arta, iar muzeul, unul dintre mijloacele prin care se exprimă cultura? Atunci n-ar părea, oare, firesc ca cei care nu sunt vaccinaţi în felul acesta să nu se simtă atraşi de aceste cimitire naţionale?

x™ Sunt total de acord cu Bourdieu (*Câmp intelectual şi profil creator*, „Temps modernes”, 1966) când descrie poziţia autorului modern, arătând că subiectul judecăţii estetice este un „se „care poate fi luat drept un „eu” şi că judecata estetică cea mai singulară şi mai personală se referă la o semnificaţie comună gata constituită deja. „Obiectivarea intenţiei creatoare care ar putea fi numită publicare se înfăptuieşte prin intermediul unei infinităţi de raporturi sociale particulare, raporturi între autor şi editor, editor şi critică, autor şi critică etc”. În sfârşit, e important să reamintim, odată cu Bourdieu, că avangardismul reprezintă o mişcare foarte superficială,

bazată pe „teorii” care îi pot aduce o anumită adeziune şi că există un mecanism basculant prin care fiecare generaţie tinde să respingă postulatele pe care se fundamenta consensul generaţiei anterioare, de teamă că ar putea să pară ataşată unei epoci revolute şi, în consecinţă, să fie devalorizată. Dar regret că acest autor n-a subliniat până la ce punct analiza lui este tributară situaţiei create de burghezia care a construit o societate globalmente burgheză. Şi că tendinţa de a respinge postulatele generaţiei anterioare nu scot o generaţie din circuitul burghez.

m Burghezul este obiectiv în toate. Ceea ce îi permite să nu privească nimic în faţă. În calitate de patron, trebuie să concedieze un angajat? El a ştiut să pună la punct tehnica relaţiilor umane de aşa manieră încât angajatul vrea el însuşi să plece. Este de ajuns ca problema să fie obiectivată, de a înfăţişa drept obiective motivele eşecului şi ale concedierii. Nu există nicio judecată negativă cu privire la acel angajat. Nu există niciun conflict personal, nicio decizie a superiorului; cele care vorbesc sunt faptele. E de ajuns să-l strângi tot mai mult pe omul acela în menghina unor exigenţe profesionale, care se apropie, puţin câte puţin, de absolut: nimeni nu va putea să le îndeplinească. Apoi se face inventarul împrejurărilor concrete ratate şi al erorilor. O presiune psihologică îl va face pe cel interesat să-şi constate eşecul. I se suprimă alibiurile şi scuzele. Apoi i se oferă o justificare: pur şi simplu, omul acela este făcut pentru altceva. Nu-i mai rămâne decât să plece. Fericit că şi-a descoperit drumul în viaţă, în timp ce burghezul îşi păstrează mâinile curate.

50/1 Bon şi Burnier au observat şi au arătat perfect cât de dependenţi sunt intelectualii de clasa burgheză, care a fost rolul lor în secolul al XIX-lea, dar viziunea celor doi autori fiind limitată de ideologia lor marxistă ei n-au văzut că burghezia a dat naştere unei societăţi burgheze în care toţi succesorii intelectualilor joacă acelaşi rol. Ei i-au opus într-o manieră foarte superficială pe tehnocraţi şi pe

tehnicieni, fără a vedea că, dincolo de opoziţiile dintre ei, reale, dar secundare, pe care le subliniază, există o continuitate de fond, de ideologie, de mod de a fi burghez, care se regăsesc, în ansamblul lor, şi în societatea socialistă. Tehnocraţii şi tehnicienii sunt legaţi de burghezie în calitate de succesori. Căci ei constituie, mai degrabă, urmaşi ai burghezului considerat în întregul lui, decât doar nişte simpli intelectuali ai clasei burgheze.

Intelectualii sunt, indiferent dacă vor sau nu, strâns legaţi de burghezie. Ieşiţi din mijlocul ei, nu sunt luaţi în serios în funcţia lor de intelectuali decât în această măsură şi în măsura în care îndeplinesc funcţia pe care burghezia le-o recunoaşte în mod implicit. O funcţie de justificare, chiar şi atunci când în aparenţă sunt critici: „Intelectualul critică, protestează, propune reforme, ceea ne nu vrea însă să însemne neapărat că este în opoziţie cu organizarea socială şi economică a societăţii” – subliniază pe drept cuvânt Bon şi Burnier (*Noii intelectuali*, 1967, p 65), fără a reuşi, totuşi, să observe că e vorba de un fenomen legat de specificitatea clasei burgheze. În felul acesta, intelectualul a ajutat burghezia să capete mai multă siguranţă de sine, să-şi îndeplinească mai bine funcţia, să dobândească o mai mare omogenitate. (Gramsci, citat de Bon şi Burnier, op. cit., p 26: „Intelectualii organici pe care fiecare nouă clasă îi creează odată cu ea şi îi elaborează în cursul dezvoltării sale progresive, sunt de cele mai multe ori specializări ale anumitor aspecte parţiale ale activităţii primitive a noului tip social căruia i-a dat naştere noua clasă.”)

Burghezul se serveşte de el şi în curând, lăsându-i o aparentă autonomie, îi va întări statutul, plecând de la această bază însăşi.

xvn Rămâi stupefiat de anumite superficialităţi. Cum să spui că cultura de masă, legată de timpul liber şi de M.M.C. este o „nouă formă de cultură”, că cultura universală care se anunţă (reducând distanţele sociale) este o „transformare”, sub pretextul că graţie timpului liber vom avea o „cultură trăită”? (Dumezdier-Ripert –

Timp liber şi cultură, 1967). Cu siguranţă, constatăm că muncitorii frecventează muzeele mai puţin decât cadrele, dar frecventează în mai mare măsură cinematografele, fac sport etc. Putem fi siguri că peste puţin timp ei vor invada muzeele şi vor învăţa, în sfârşit, să se folosească de biblioteci. Atunci partida va fi câştigată. Dar cum de nu se observă că această cultură este, atât ca structură, cât şi ca funcţie, atât în ceea ce priveşte semnificaţia ei, cât şi în ce priveşte locul pe care îl ocupă, exact cea edificată de burghezie? Schimbarea de formă nu afectează esenţialul şi va servi mai curând pentru a confirma unificarea societăţii prin adoptarea globală a modului de a fi burghez.

XVIn Atunci când vorbim despre tehnician, folosim termenul în sensul lui cel mai larg, fără a face distincţia, astăzi clasică, între tehnician, tehnocrat, cadru, birocrat. Este o tetradă care, bine integrată, i-a succedat efectiv burghezului.

Desigur, se poate spune că tehnocraţii mai ascultă încă de deţinătorii marilor mijloace financiare, că tehnocraţii sunt de partea autorităţii burgheze în timp ce tehnicienii ar fi de partea proletariatului, că aceşti tehnocraţi se ascund în spatele cadrelor şi că acestea sunt în raport cu cei puternici ceea ce sunt micii ţărani în raport cu marii cerealişti. Se poate spune, în sfârşit, că tehnocraţii ezită „între un contract cu burghezia tradiţională” (dar oare unde se ascunde aceasta?) şi „revendicarea puterii de antrepriză doar în profitul cadrelor superioare” în realitate, însă, ei sunt cu toţii aserviţi, nu atât unei clase burgheze de negăsit, cât unei ordini burgheze a societăţii globale. Ei depind de acelaşi sistem. Iar ierarhia lor este cea a sistemului. Cât despre conflictele care pot să apară între ei, ele sunt de tip concurenţial, aşa cum a fost tipul de relaţie intrinsec clasei burgheze. Aceasta le-a transmis această relaţie succesorilor săi. Şi n-am auzit spunând pe nimeni că dacă burghezii proprietari rurali erau în concurenţă cu burghezia comercială sau cu burghezia industrială, ar fi

fost cu toţii mai puţin burghezi.

Redactor: Silvana Higyed Tehnoredactare: Adrian Buzaş Coperta: Adrian Buzaş

Fotografie: Narcis Virgiliu (http://narcisvirgiliu.ro/blog/)

Tipărit de Metropolis Oradea e-mail: metropolisrdsor.ro

Copyright © 2017

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României ELLUL, JACQUES

Metamorfoza burghezului / Jacques Ellul; trad. din lb. franceză de Octavian Soviany.

— Arad: Sens, 2017 ISBN 978 – 606 – 94364 – 6 – 2

I. Soviany, Octavian (trad.)

821.133.1

Editura Sens, Arad Calea Timişorii nr. 212/2 Telefon: 0257 288 669 E-mail: contactsens.ro www.sens.ro